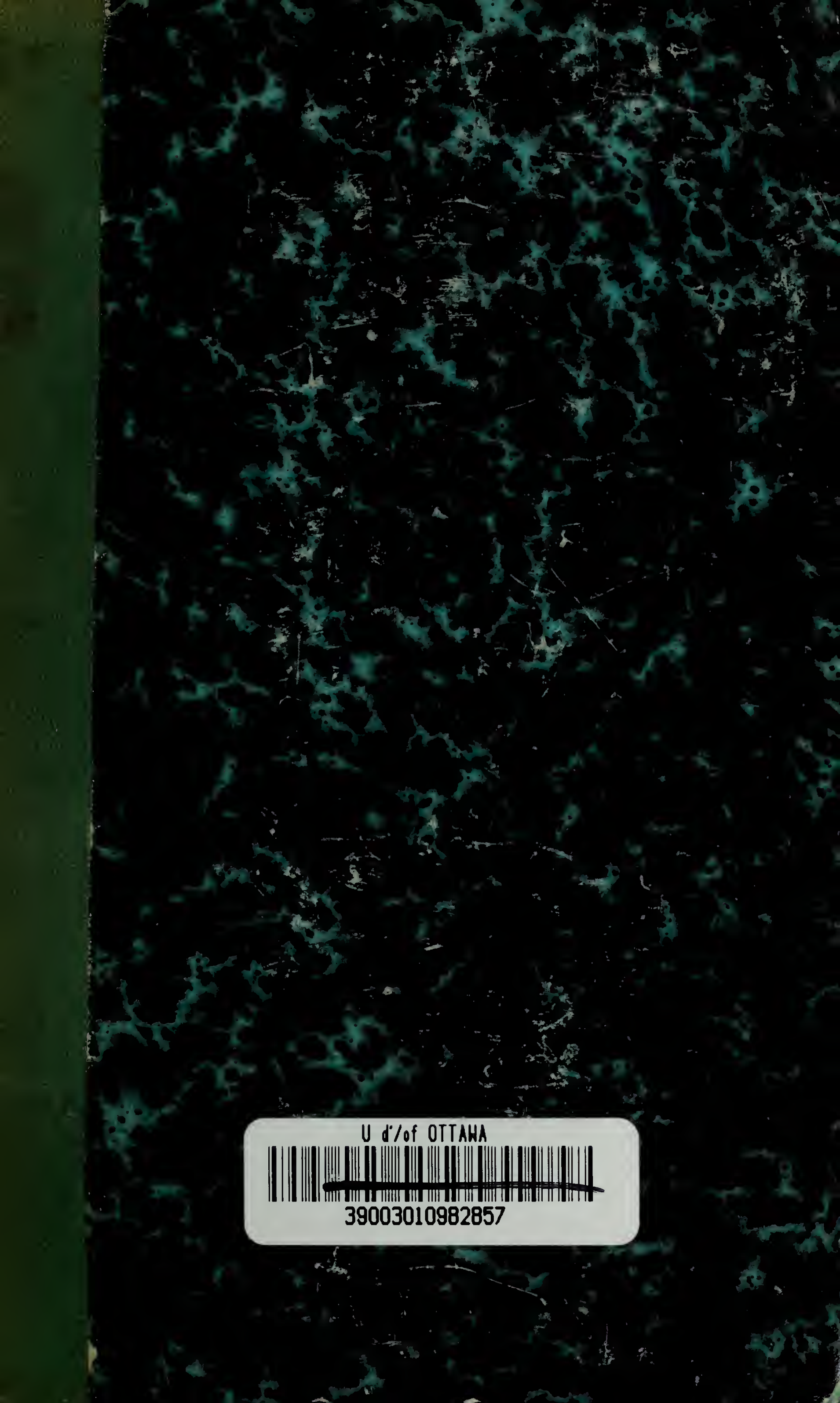
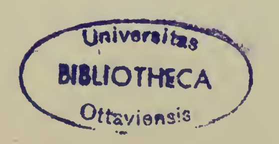
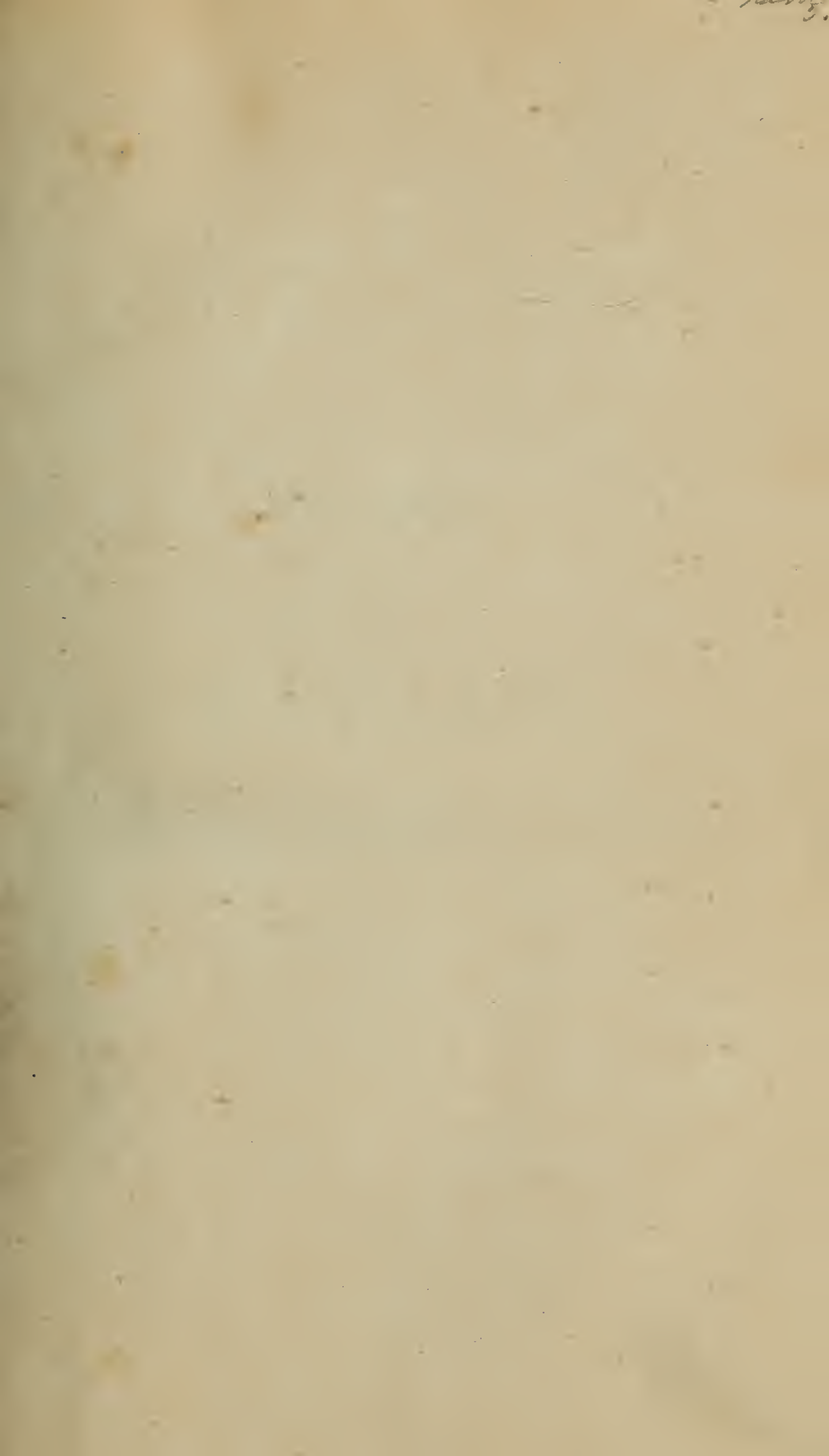

U d'/of OTTAWA
39003010982857







OEUVRES

DE

FÉNELON.

TOME III.

CAEN.— IMPRIMERIE DE E. POISSON.

MO

ŒUVRES

DE

FÉNELON

ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI.

TOME TROISIÈME.



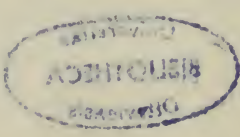
PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR

23 — Rue Cassette — 23

—

1854



LETTRE

A MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX

EN RÉPONSE

AUX DIVERS ÉCRITS OU MÉMOIRES

SUR LE LIVRE INTITULÉ

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS.

Monseigneur,

En lisant votre dernier livre, je me suis mis devant Dieu comme je voudrois y être au moment de ma mort. Je l'ai prié instamment de ne permettre pas que je me séduisisse moi-même. Je n'ai craint, ce me semble, que de me flatter, que de tromper les autres, que de ne faire pas assez valoir contre moi toutes vos raisons. Plût à Dieu que je n'eusse qu'à m'humilier, selon votre désir, pour vous apaiser et pour finir le scandale ! Mais jugez vous-même, monseigneur, si je puis m'humilier contre le témoignage de ma conscience, en avouant que j'ai voulu enseigner le désespoir le plus impie sous le nom du sacrifice absolu de l'intérêt propre ; puisque Dieu, qui sera mon juge, m'est témoin que je n'ai fait mon livre que pour confondre tout ce qui peut favoriser cette doctrine monstrueuse.

Afin de rendre la décision claire et courte dans cette affaire, je bornerai mes réponses à certains points essentiels, dont la décision fait évidemment celle de toutes les autres. Je ne répondrai à tant de traits pleins d'insulte et d'indignation que par des raisons. J'espère que Dieu m'aidera en cette occasion, afin que je n'oublie ni ce que je vous dois, ni ce que nous devons tous deux à l'Église.

Pour savoir ce que j'ai entendu par l'*intérêt propre pour l'éternité*, il n'y a, monseigneur, qu'à bien examiner les raisons suivantes. Je suis affligé d'en fatiguer encore le lecteur. Mais vos répétitions doivent faire excuser les miennes ; et j'aime encore mieux ennuyer tout le monde, que de me taire lorsque vous donnez pour démonstrations des accusations si affreuses contre ma foi.

I.

Tout mon système roule sur la différence qui est entre le quatrième et le cinquième amour. Cette différence consiste précisément en ce qu'il y a dans le quatrième un mélange d'intérêt propre, qui n'est plus dans le cinquième [1]. Qui dit mélange dit une chose ajoutée à une autre. Or est-il que ces deux amours sont, selon moi. deux états où l'amour surnaturel comprend toutes les vertus distinguées et spécifiées par leurs propres objets formels. Le mélange qui distingue ces deux états ne peut donc être un mélange d'aucune vertu surnaturelle, puisque toutes les vertus surnaturelles se trouvent, selon moi, *encore plus abondamment* [2] dans le cinquième état que dans le quatrième. Donc ce mélange ne peut être que celui d'une affection naturelle avec l'amour surnaturel.

II.

La résignation, selon moi, est distinguée de l'indifférence, en ce qu'elle a des *désirs propres, mais soumis* [3]. L'indifférence est une vo-
« lonté positive et formelle, qui nous fait vouloir ou désirer réelle-
« ment toute volonté de Dieu qui nous est connue. Elle est le prin-
« cipe réel et positif de tous les désirs désintéressés que la loi écrite
« nous commande, et de tous ceux que la grâce nous inspire [4], »
L'état d'indifférence a donc tous les désirs surnaturels : celui de la résignation ne peut donc être distingué de l'autre que par des désirs naturels. Qui dit des *désirs propres* dit des désirs qui viennent *de nous en tant que de nous*. Suivant l'expression de saint Paul, le terme de *propre* est mis par opposition aux désirs surnaturels que la loi commande et que la grâce inspire, et qui par conséquent sont les dons de Dieu. Qui dit des désirs *soumis* dit manifestement des désirs que la grâce ne forme pas, mais qu'elle assujettit par l'amour de préférence que l'âme a pour Dieu. La grâce n'a pas besoin de soumettre à soi ce qu'elle inspire elle-même. Ce qui est soumis est toujours étranger à ce qui le soumet. Les désirs surnaturels de l'indifférence venant de la grâce ne sont ni *propres* ni *soumis*. Ceux de la résignation, au contraire, étant *propres*, sont naturels ; et étant *soumis*, ils ne viennent point de la grâce, mais

[1] *Max. des Saints*, pag. 7, 8.
[2] *Ibid.*, pag. 40.
[3] *Ibid.*, gag. 8 et 11.
[4] *Ibid.*, pag. 13.

ils sont seulement dans une âme où la grâce domine sur eux. Ainsi l'amour est pur, quand l'amour surnaturel est le seul délibéré dans l'âme. Au contraire, il est intéressé et imparfait, quand l'amour surnaturel est mélangé, c'est-à-dire joint dans l'âme avec un amour naturel et délibéré.

III.

En parlant des épreuves qui purifient l'amour par le sacrifice de l'*intérêt propre*, j'ai parlé ainsi [1] : « C'est d'ordinaire la résistance « secrète des âmes sous de beaux prétextes ; c'est leur effort inté- « ressé et empressé pour retenir les appuis sensibles dont Dieu « veut les priver, qui rend les épreuves si longues. » L'*intérêt propre* est donc un *appui sensible* qu'on veut retenir, contre l'attrait de la grâce qui veut nous l'ôter. Ce que la grâce veut ôter, et que la nature voudroit retenir, ne peut, dans cette résistance à la grâce, être que naturel. J'ai dit encore que « la purification *ou* désintéres- « sement de l'amour *fait* que les inquiétudes et les empressements « qui viennent d'un motif intéressé n'affoiblissent pas l'opération « de la grâce, et que la grâce agit d'une manière entièrement « libre [2]. » Donc il est évident que ce propre intérêt, loin de venir de la grâce, *affoiblit* son opération; et que quand ce principe étranger à la grâce est ôté, elle agit alors d'une manière entièrement libre.

IV.

J'ai dit que, dans ces extrêmes épreuves où l'on fait le sacrifice absolu de l'intérêt propre, l'âme « ne perd que le goût sensible du « bien, que la ferveur consolante et affectueuse, que les actes em- « pressés et intéressés des vertus, que la certitude qui vient après « coup et par réflexion intéressée, pour se rendre à soi-même un « témoignage consolant de sa fidélité [3]. » Je ne retranche que les « actes méthodiques et excités avec empressement. » Il est évident qu'aucune vertu surnaturelle ne renferme essentiellement ces *goûts sensibles*, ces *ferveurs consolantes*, ces *certitudes*, ces *méthodes*, ce *empressements*, etc. Donc la perte ou sacrifice absolu de l'*intérêt propre* ne retranche rien d'essentiel à aucune vertu surnaturelle.

V.

En parlant de la désappropriation des vertus, j'ai posé la règle

[1] *Max.*, pag. 13.
[2] *Ibid.*, pag. 35.
[3] *Ibid.*, pag. 15 et 16.

constante et décisive pour la désappropriation particulière de l'espérance, qui est le sacrifice du propre intérêt ; car j'ai dit : « Ils « se désapproprient de leur sagesse comme de toutes leurs autres « vertus. » Selon moi, « la désappropriation des vertus n'est que « le dépouillement de toute consolation et de tout intérêt propre [1], » etc. Donc celle de l'espérance, non plus que des autres vertus, ne va plus loin. J'ai dit : « Ils ne rejettent point la sagesse, mais seu« lement la propriété de la sagesse. Ils se désapproprient de leur « sagesse, comme de toutes leurs vertus. » Je n'ai exclu que le « retour intéressé pour s'assurer qu'on est sage, et pour jouir de « sa sagesse en tant que propre [2]. » Je n'ai donc voulu retrancher de l'exercice des vertus que ce qui ne leur est point essentiel, c'est-à-dire cette *complaisance,* cette *consolation,* ce *retour intéressé,* cette *propriété* d'intérêt, que je sépare toujours d'avec tout ce qu'il y a de surnaturel dans les vertus mêmes, et qui en effet peut en être séparé. Voilà l'intérêt propre, qu'on ne retranche de l'espérance que comme des autres vertus.

VI.

Selon moi, l'activité qu'il faut retrancher est précisément l'exercice de la propriété qu'il faut exclure ; car le principe de la propriété n'est jamais qu'actif et la passiveté est réservée au seul amour pur. Tout ce qui est actif en nous est donc *propre,* selon moi ; et tout ce qui est *propre,* selon moi, est *actif.* Voyons maintenant si nos opérations actives sont, selon mon livre, naturelles ou surnaturelles. Par-là nous ferons une analyse démonstrative de tout mon système, et nous verrons clairement si la propriété ou propre intérêt vient, selon moi, de la nature ou de la grâce. J'ai dit que être actif, « c'est attendre quelque chose de soi-même, ou de son « industrie, ou de son propre effort. Voilà les désirs propres qui « viennent de nous en tant que de nous. » J'ajoute, pour ne laisser aucun prétexte de doute, que « c'est un reste subtil et imperceptible « d'un zèle demi-pélagien [3]. » Ce reste de zèle demi-pélagien ne peut être qu'une affection empressée et naturelle. Je dis encore que c'est quelque chose d'ajouté à la *coopération à la* grâce *bien prise dans toute son étendue.* Ce qui est *ajouté à la coopération à la* grâce *bien prise dans toute son étendue* peut-il venir d'elle ? J'assure que ce n'est « qu'un zèle indiscret et précipité, qu'un effort empressé

[1] *Max.*, pag. 40.
[2] *Ibid.*, pag. 214 et 33.
[3] *Ibid.*, pag. 18.

« et inquiet d'une âme intéressée pour elle-même, qu'une excitation « à contre-temps, qui troubleroit, qui affoibliroit, qui retarderoit « l'opération de la grâce, au lieu de la faciliter et de la rendre plus « parfaite. » Je joins à toutes ces choses la comparaison d'un homme poussé par un autre, et qui, voulant prévenir les impulsions du premier, et puis se retourner pour mesurer l'espace parcouru, auroit un « mouvement inquiet, mal concerté avec le principal « moteur, qui ne feroit qu'embarrasser et retarder leur course. » L'activité ainsi dépeinte est l'exercice des actes du principe de la propriété. Or est-il que cet exercice ne peut jamais être attribué qu'à un principe d'amour purement naturel, qui fait un *contre temps* qui *trouble, affoiblit et retarde l'opération de la grâce.* Donc il est évident que la proprieté ou propre intérêt est, selon moi, un principe d'amour purement naturel. J'ai ajouté « que cette activité est une « excitation empressée qui prévient la grâce, de peur de n'agir pas « assez ; un excès de précaution pour se donner les dispositions « que la grâce n'inspire point dans ces moments-là, parce qu'elle « en inspire d'autres moins consolantes et moins perceptibles ; que « ce sont des excitations défectueuses,..... qui n'ont rien de com- « mun.... avec les actes.... essentiels pour coopérer à la grâce[1] ! » Puis-je mieux lever toute équivoque ?

VII.

J'ai établi la nécessité de s'aimer pour Dieu, de se vouloir, en conséquence de cet amour, tous les biens qu'il nous veut. On le peut voir en cent endroits du livre, surtout pages 7, 14 et 19 : et j'ai borné l'oubli de soi-même à « ne s'oublier que pour retrancher « les dépits et les délicatesses de l'amour-propre. » Comptera-t-on ces *dépits* et ces *délicatesses de l'amour-propre* pour des actes d'un amour naturel ?

VIII.

J'ai dit que la propriété ou propre intérêt est une *avarice,* une *ambition spirituelle,* une *impureté,* en ce que c'est un *mélange* de quelque chose d'étranger *qui empêche l'amour d'être pur*. Cet amour, qui seroit pur s'il étoit seul, est l'amour surnaturel, qui, étant pris dans sa généralité, exerce en tout état distinctement toutes les vertus spécifiées par leurs objets propres, et l'espérance nommément autant que toutes les autres. Cette *avarice,* cette *ambition*, cette *impureté,* ne peut être le *mélange* des vertus surnaturelles, mais seu-

[1] *Max.*, pag. 18.

lement le *mélange* d'un amour qui est étranger et ajouté, parce qu'il n'est que naturel. De là vient que j'assure que, « dans la dé- « sappropriation, le fond des vertus, loin de se perdre réellement, « ne fait que se perfectionner[1]. »

IX.

J'ai dit que « l'état passif exclut seulement les actes inquiets et « empressés pour notre propre intérêt[2]. » Voilà le *propre intérêt* qui est le principe de l'inquiétude et de l'empressement. Un tel principe ne peut être que naturel. J'ajoute que « l'état passif ne « renferme qu'une souplesse infinie de l'âme pour se laisser mou- « voir à toutes les impressions de la grâce[3]. » La passiveté, qui n'est que l'exclusion du propre intérêt, n'est donc qu'une exclusion de tous les mouvements naturels, pour rendre l'âme plus souple à la grâce. Enfin j'assure que dans l'amour intéressé « l'âme a un reste « de crainte intéressée qui la rend moins légère, moins souple et « moins mobile, quand le souffle de l'esprit intérieur la pousse[4]. » Donc je suppose clairement que la propriété ou propre intérêt n'est qu'un principe naturel et imparfait, qui, loin de venir de la grâce, ne feroit que rendre l'âme moins *légère,* moins *souple,* moins *mobile,* à l'égard des impulsions de l'esprit de Dieu.

X.

J'ai dit qu'il ne faut pas « confondre la peine qu'auroit une âme « pure à faire des actes inquiets et réfléchis pour son propre intérêt « contre l'attrait actuel de la grâce, avec une impuissance absolue « de faire des actes par un effort même naturel[5]. » Dans ces paroles, comme dans les autres de mon livre, les *actes inquiets* sont l'activité ou opération du principe de la propriété, qui est le *propre intérêt.* Les *efforts naturels contre l'attrait actuel de la grâce,* sont les actes qui sont produits par cet intérêt propre.

XI.

Supposons, monseigneur, un homme aussi subtil, aussi artificieux et aussi présomptueux dans ses raffinements chimériques qu'il vous a plu de me dépeindre, pourvu que vous ne le supposiez pas extra-

[1] *Max.*, pag. 23.
[2] *Ibid.*, pag. 32.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, pag. 32.

vagant jusqu'à se faire renfermer; voyons si on peut lui attribuer les contradictions que vous m'imputez, en soutenant que je n'ai pu entendre que le salut éternel sous le nom d'*intérêt propre*. Un homme qui oppose toujours soigneusement l'*intérêt propre pour l'éternité* au salut éternel veut-il les confondre? Veut-il dire qu'il faut sacrifier absolument son salut, et le désirer en même temps, *en temps qu'il est son bien, son bonheur et sa récompense?* Ne voit-on pas que quand il dit qu'il le veut « sous cette précision, mais non « par ce motif précis, que l'objet est son intérêt, mais que le motif « n'est point intéressé [1], » il a voulu seulement dire que cet objet est son avantage ou utilité, mais qu'il ne le veut point par une affection naturelle et mercenaire, qui ne vienne point du principe de la grâce, et de la conformité à la volonté gratuite de Dieu pour nous accorder la béatitude surnaturelle? Auroit-on quelque peine à entendre un sujet plein de zèle qui diroit au roi, des grâces duquel il seroit comblé : En vous servant, je trouve le plus grand de mes intérêts; mais ce n'est point par un motif intéressé que je vous sers : vos dons me sont chers; mais je voudrois vous servir de même, quand vous m'en priveriez? Cherchez un autre sens dans mon livre, il n'y en peut avoir aucun. Aussi n'avez-vous pu vous empêcher de dire que le sens que vous m'imputez *est une doctrine absolument inintelligible* [2]. Excluez le sens que je soutiens, vous supposez un délire affreux d'un homme qui dit dans la même ligne : On veut et on ne veut pas le même objet sous la même précision, c'est-à-dire que, sans laisser aucun prétexte d'équivoque, on veut dire oui et non précisément de la même chose. Quand on voudroit faire à plaisir des contradictions, on n'en pourroit jamais imaginer de plus folles. Plus la contradiction est grossière, plus elle se tourne en démonstration contre vous, monseigneur, à moins que vous n'ayez déjà prouvé juridiquement que j'ai perdu l'usage de la raison.

Avez-vous jamais connu d'homme dont l'esprit fût assez de travers sans être insensé, pour espérer d'éblouir les autres hommes en leur disant : Je veux sans équivoque faire un voyage et ne le faire pas? Vous ne pouvez souffrir, monseigneur, qu'on révoque en doute mon délire, et voici les propositions auxquelles il faut que vous le réduisiez :

I.

Je ne veux plus mon propre intérêt, qui est	Je veux mon souverain bien ou béatitude, en tant que c'est mon bien, mon bonheur, ma récompen-

[1] *Max.*, pag. 11.
[2] *IIe Ecrit.*, n. 13, Œuvr. de Boss., tom. XXVIII, pag. 422.

mon salut et ma béatitude éternelle.

se, mon tout; je veux cet objet formel dans cette réduplication [1].

II.

Je sacrifie absolument mon intérêt propre, ou salut éternel, parceque le cas de ma réprobation me paroît réel.

Le dogme de la foi ne me permet pas de croire que Dieu m'a abandonné, et qu'il n'y a plus de miséricorde pour moi [2]. Je dois la désirer toujours sincèrement: autrement je blasphêmerois et réduirois tout le christianisme à un désespoir impie et stupide.

III.

Un directeur peut laisser faire à une âme un acquiescement simple à la perte de son salut éternel et à la juste réprobation où elle croit être de la part de Dieu.

Ce directeur ne doit jamais ni lui conseiller ni lui permettre de croire positivement, par une persuasion libre et volontaire, qu'elle est réprouvée, et qu'elle ne doit plus désirer les promesses par un désir désintéressé [3]. C'est une haine impie de notre âme; c'est le comble de l'impiété et de l'irréligion... que de vouloir d'une volonté délibérée sa perte et sa réprobation éternelle [4]. Dire que l'indifférence ne veut point pour nous les biens,.... que Dieu nous veut donner, et qu'il veut que nous désirions recevoir en nous et pour nous par le motif de sa gloire, c'est mettre une perfection chimérique dans une extinction absolue du christianisme, et même de l'humanité. On ne peut trouver de termes assez odieux pour qualifier une extravagance si monstrueuse [5].

IV.

La conviction de ma réprobation est si réelle et si intime, qu'elle est invincible et même réfléchie.

Cette conviction ou persuasion n'est pas le fond intime de la conscience. Cette persuasion invincible n'est qu'un trouble involontaire et invincible, qu'une impression involontaire de désespoir. C'est une conviction qui n'est pas intime, mais qui est apparente et invincible: ce n'est qu'un trouble par scrupule. En cet état, l'âme ne perd jamais l'espérance parfaite, qui est le désir désintéressé des promesses [6].

Mon extravagance seroit, monseigneur, encore bien plus monstrueuse que celle des fanatiques que vous attaquez, puisque je dirois la même chose qu'eux en termes formels, et que j'y ajouterois encore l'égarement incompréhensible de la nier et de l'affirmer tout ensemble dans les mêmes lignes, en excluant toute équivoque, pour

[1] *Max. des Saints*, pag. 11.
[2] *Ibid.*, pag. 17.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, pag. 19 et 20.
[5] *Ibid.*, pag. 13.
[6] *Ibid.*, pag. 16, 17, 20.

rendre ma folie plus inexcusable. Voilà, monseigneur, ce que vous aimez mieux penser de votre confrère, que de le laisser justifier par ses propres paroles. Voilà ce qui vous fait faire de gros livres pleins de traits si véhéments. Voilà l'impiété et l'extravagance inimaginable, s'il est permis de parler ainsi, que vous voulez que j'avoue pour votre justification ; faute de quoi vous me déclarez un esprit superbe et artificieux qui ne veut pas s'humilier. Expliquez-moi donc, s'il vous plaît, à moi-même ; car je ne puis ni me reconnoître ni m'entendre dans tout ce que vous m'imputez. Comment vous plaît-il donc me faire rêver à votre gré dans la composition de mon livre ? J'ai dit souvent qu'on ne perd jamais l'*espérance, quoiqu'on perde tout motif intéressé*[1]. Faudra-t-il que dans cette espèce de songe j'aie voulu qu'on espère sans espérer, qu'on désire un bien sans le désirer comme bien, qu'on admet et qu'on exclut tout ensemble la même chose sous la même précision ? Non, monseigneur, on ne rêve jamais aussi follement que vous voulez me faire raisonner. Les songes mêmes ne vont point jusqu'à ce dernier renversement de toutes nos idées, pour confondre expressément le oui et le non dans la même pensée. Si je suis capable d'une telle folie, je ne suis en état d'avoir aucun tort. C'est moi qu'on doit plaindre, et c'est vous qu'il faut blâmer d'avoir écrit d'une manière si sérieuse et si vive contre un insensé. A tout cela vous répondez : *Mentita est iniquitas sibi*[2].

N'étoit-il pas plus naturel, monseigneur, de supposer qu'un évêque, malgré toute l'ignorance que vous me reprochez souvent, a eu assez de sens commun pour avoir voulu du moins exprimer quelque chose d'enveloppé sous cette contradiction apparente ? Mais il est temps d'examiner vos objections.

Ire OBJECTION.

Vous prenez grand soin d'établir le langage des théologiens, qui appellent *intérêt* la béatitude éternelle. Vous supposez, malgré mes explications innombrables, que l'intérêt doit être pris dans mon livre de même que dans ceux de tant de théologiens, pour le salut ou objet formel de l'espérance. Par-là vous tournez facilement dans un sens opposé au mien ces paroles de ma *Lettre pastorale :* « Le « Saint-Esprit n'est point auteur du propre intérêt. » Puis vous vous récriez : « Quoi ! de ce propre intérêt, *commodum proprium,* « *utilitas propria*, où saint Anselme, où saint Bernard, où Scot,

[1] *Max.*, pag. 8 et 9.
[2] *Préf. sur l'Inst. past. de M. de Cambrai*, n. 27, tom. XXVIII. pag. 551.

« où toute l'école met l'essence de l'espérance chrétienne?.......
« Ignorance des conclusions et des principes de l'école..... ; hérésie
« formelle [1]. » Mais à quoi servent ces grandes figures ? Il ne s'agit ni de *commodum,* ni d'*utilitas*, dont ces auteurs ont parlé. Il s'agit d'*intérêt propre*, qui est un terme françois qu'ils n'ont jamais employé. J'ai dit mille fois que l'intérêt même *éternel*, ou pour l'éternité, n'est point, selon moi, l'éternité même ou le salut. Vous êtes las de mes répétitions; et vous ne vous lassez point, monseigneur, de confondre par les vôtres ce que je ne cesse de démêler.

Vous auriez pu vous épargner la peine de faire cette discussion. J'ai dit dans mon livre et dans ma *Lettre pastorale*, pour montrer que je ne contredis point le langage des théologiens, que mon salut est en un sens *le plus grand de mes intérêts* [2]. Mais pouvez-vous nier qu'on ne soit libre de parler dans l'Eglise un autre langage, vous qui l'avez parlé ouvertement ; vous qui dites [3] que c'est une manière *basse* d'exprimer la béatitude que de la nommer un *intérêt ;* vous qui dites qu'on ne peut *sans erreur mettre au rang des actes intéressés* ceux par lesquels on espère de voir Dieu ; vous qui dites qu'il faut bien se garder de nommer le *désir du salut....* un *acte intéressé* [4] ; vous qui avez toujours traduit le mot d'*intéressé* de mon livre par celui de *mercenarius* [5], que les Pères regardent si souvent comme quelque chose de défectueux qu'il faut retrancher des parfaits, sans en retrancher jamais l'espérance, vertu théologale ? A quoi sert donc de grossir un livre pour prouver qu'on doit parler autrement que vous ne parlez vous-même ? Pourquoi me faire un crime de ce que j'ai fait ce que vous assurez qu'on ne peut *sans erreur* se dispenser de faire ?

De plus, vous posez pour tout fondement un fait sans preuve. Il s'agit, non des termes latins de *merces,* de *præmium,* de *commodum,* d'*utilitas,* mais du terme françois d'*intérêt,* pour savoir si c'est celui par lequel on doit traduire ces autres en notre langue. Les Pères n'ont point écrit en françois. N'avez-vous pas dit vous-même, dans votre dernier livre, que plusieurs d'entre eux « don-
« nent ordinairement à la béatitude éternelle une dénomination
« plus excellente que celle d'intérêt [6] ; » mais que depuis « le lan-

[1] *Max.*, n. 74, tom. XXVIII, pag. 605.
[2] *Ibid.*, pag. 11.
[3] *Instit. sur les Etats d'orais.*, liv. X, n. 29, tom. XXVII, pag. 453.
[4] *Ibid.*, liv. III, n. 8; liv. X, n. 22: p. 124, 125, 433.
[5] *Déclaration des trois Prélats,* tom. XXVIII, pag. 254, etc.
[6] *Préf.,* n. 39, tom. XXVIII, pag. 563; V[e] *Ecrit,* n. 9, pag. 509.

« gage a varié pour donner le nom d'intérêt à la béatitude ? » Les scolastiques n'ont écrit qu'en latin. Il est donc inutile de les citer sur un mot de notre langue ; ils n'ont donc jamais pu autoriser le terme d'*intérêt* pour signifier le salut même. Les seuls auteurs qu'on peut consulter pour l'usage de ce terme françois sur les choses de piété sont les auteurs de la vie spirituelle les plus approuvés de l'Eglise, qui ont écrit en notre langue, ou qu'on a traduits en nos jours ; et c'est par les exemples tirés de ces auteurs que la question est pleinement décidée.

Ce qui la décide encore plus clairement, monseigneur, c'est le soin que j'ai pris, et qui ne peut être équivoque, de n'ajouter jamais au terme d'*intérêt* celui de *propre,* que pour signifier la propriété, dont tous les spirituels parlent, selon vous-même, si fréquemment, pour exprimer une imperfection qu'il faut retrancher. J'ai donc employé un terme françois régulièrement et uniformément dans le vrai sans que les seuls auteurs qui peuvent décider en notre langue, sur cette matière, ont rendu vulgaire en notre siècle. Je n'ai point eu besoin d'avertir de mes variations pour l'usage de ce terme ; car je n'ai jamais varié. Pourquoi voulez-vous que la distinction entre intérêt et intérêt propre soit *si subtile qu'on la perde de vue*[1]. Ma distinction est subtile comme celle de saint François de Sales sur la résignation et sur l'indifférence est *mince,* selon vous. On ne peut parler ainsi que quand on méprise tous les auteurs spirituels les plus révérés, et qu'on suppose, comme vous le faites[2], qu'ils ont parlé si souvent contre la propriété, sans être d'accord entre eux, et sans s'entendre eux-mêmes.

IIe OBJECTION.

Vous dites, monseigneur, que j'ai pris le salut, qui est l'objet de l'espérance, pour l'intérêt propre, dans la page 6, où j'ai dit : « Tandis que nous n'avons encore qu'un amour d'espérance où « l'intérêt propre domine sur l'intérêt de la gloire de Dieu, une âme » n'est point encore juste. » D'où vous concluez que l'*intérêt* même en tant que *propre* est, dans le vrai sens de mon livre, l'objet de l'espérance, c'est-à-dire le salut, et que ma distinction *subtile* n'est venue qu'après coup, pour éluder une censure.

Mais vous ne pouvez nier que les cinq amours de mon livre ne soient cinq états et non cinq actes. La bonne foi, que vous me reprochez de violer, demande que vous ne perdiez jamais de vue

[1] *Préf.*, n. 6, tom. XXVIII, pag. 531.
[2] *Somm. Doctr,* n. 12, tom. XXVIII, pag. 323.

cette règle fondamentale. Si vous ne vous en écartez point, toute votre preuve s'évanouit. L'intérêt propre est dans cet endroit de mon livre, comme dans tous les autres, un attachement naturel pour les dons promis. Cet amour naturel de nous-mêmes prévaut encore sur l'amour surnaturel de Dieu, dans l'état des pécheurs qui espèrent sans sortir du péché.

IIIe OBJECTION.

Vous prétendez, monseigneur, que je n'ai pu vouloir parler que du salut, ou béatitude éternelle, quand j'ai parlé ainsi [1] : « Il faut « laisser les âmes dans l'exercice de l'amour, qui est encore mélangé « du motif de leur propre intérêt, tout autant de temps que la « grâce les y laisse. Il faut même révérer ces motifs, qui sont ré- « pandus dans tous les livres de l'Ecriture sainte, dans tous les « monuments de la tradition, enfin dans toutes les prières de « l'Eglise. » Vous vous récriez que l'amour naturel n'est *répandu* ni dans l'Ecriture, ni dans la tradition, ni dans les prières de l'Eglise, et que, loin de le *révérer*, il faut, selon moi, le retrancher comme une imperfection ; qu'ainsi je ne puis avoir entendu par ce motif de l'intérêt propre que le salut éternel [2].

Mais souvenez-vous, s'il vous plaît, que l'amour intéressé, dont je parle en cet endroit, est un état mélangé de divers amours. Les magnifiques promesses de l'Ecriture, n'excitent dans les parfaits que des désirs surnaturels. Mais ces grands objets excitent aussi dans les imparfaits des désirs, dont les uns sont surnaturels, et les autres naturels qui se mêlent dans l'âme, sans confondre les actes. Quand un juste imparfait lit ce que le prophète Isaïe représente de la gloire de Jérusalem rétablie ; quand il lit ensuite ce que saint Jean, dans l'*Apocalypse*, nous annonce des merveilles de la Jérusalem d'en-haut, la nature même y prend délibérément quelque part pour se consoler. Je dis la nature seule, sans être animée par la grâce dans de tels actes. C'est ce soulagement que saint Chrysostôme permet aux foibles, et que saint Ambroise leur conseille, pour éviter en certaines occasions le découragement. Ces objets, qui peuvent consoler l'amour naturel qui reste dans les foibles, nous sont souvent représentés très-vivement dans les peintures touchantes que l'Ecriture fait des biens éternels, pour se proportionner au besoin de tous les enfants de Dieu. Elle ne commande pas cet amour naturel ; mais le supposant, elle s'y accommode avec condescen-

[1] *Max. des Saints*, pag. 9.
[2] *Préf.*, n. 41, tom. XXVIII, pag. 564.

dance dans la description des promesses. De là viennent ces belles et consolantes images de notre patrie céleste ; de là vient que l'Eglise demande à Dieu dans ses prières toutes les consolations sensibles, et même tant de prospérités temporelles pour ses enfants, quoiqu'ils soient destinés à une vie d'épreuve et de croix.

Remarquez, monseigneur, que je me suis bien gardé de dire qu'il faut *exiger de ces âmes l'exercice de cet amour mélangé*. J'ai dit seulement qu'il *faut* les y *laisser*. Je me suis bien gardé de dire que l'attrait de la grâce les y porte, comme à l'exercice de l'espérance. Tout au contraire, j'ai pris soin de dire seulement que *la grâce les y laisse*. La grâce ne fait point ce qu'elle *laisse faire*. Ce qu'elle ne fait pas et qu'elle *laisse* seulement *faire* n'est point surnaturel. Cet amour mélangé ou intéressé, pris dans le total de l'état, est un état où il y a un amour surnaturel et justifiant ; mais les actes particuliers de cet état, dont l'*intérêt propre* est le principe, sont des actes naturels, que la grâce *laisse faire* à l'âme seule, et qu'elle ne produit point avec elle. Comparez, monseigneur, cette explication si conforme au livre, avec le délire inouï qu'il faudroit m'imputer, pour me donner un autre sens, qui n'est pas même un sens concevable, et avouez que celui-ci est le seul possible. Je conclus qu'il faut *révérer* toutes les peintures touchantes de l'Ecriture, qui, en consolant la pure foi des parfaits, consolent aussi la nature dans les âmes moins parfaites ; qu'il faut *révérer* cet état d'amour surnaturel et justifiant, quoiqu'il s'y mêle des actes d'un amour naturel et humain pour les dons promis. N'est-il pas naturel, selon le langage de tout mon livre, que j'ai voulu parler ainsi ? Faut-il, pour combattre cette explication, me faire dire, malgré moi, qu'il faut révérer l'espérance et l'exclure, faire espérer sans espérance, vouloir qu'on désire son bien comme son bien, et qu'on ne le désire pas comme tel ?

Souffrez, monseigneur, qu'après avoir répondu à cette objection, je vous fasse une plainte sur ces paroles de votre avertissement [1] : « En attendant, il demeurera pour certain qu'après avoir allégué « deux passages de saint Chrysostôme et de saint Ambroise, il dé- « cide que LE DÉSIR EN EST IMPARFAIT, et que LES PÈRES NI NE LE COM- « MANDENT NI NE LE CONSEILLENT AUX AMES PARFAITES. » D'où avez-vous tiré cette terrible conclusion : « Il n'y a plus ici d'équivoque : on « peut ne pas désirer son salut ; ce désir n'est ni commandé ni « conseillé aux parfaits [2] ? » Qui ne croiroit, sur une imputation si

[1] *Avertiss. des divers Ecrits*, n. 4, tom. XXVIII, pag. 347.
[2] *Ibid.*, pag. 348.

précise et si forte, que j'ai décidé en termes formels que tout désir du salut est une imperfection que les Pères ne commandent ni ne conseillent ? Cependant il n'y a qu'à lire mes paroles. Je parle d'un désir que ces deux Pères ne permettent qu'aux foibles ; je dis que ce désir non commandé ne peut être le désir surnaturel de l'espérance chrétienne, qui est toujours commandé aux plus parfaits. J'en conclus que ces deux Pères ne veulent parler que d'un désir humain et naturel du bonheur. J'ajoute que, de quelque manière qu'on explique ces désirs naturels, ou en supposant qu'ils sont des cupidités vicieuses, comme vous le dites de la mercenarité, ou en disant qu'ils sont des désirs imparfaits sans être des péchés, comme je le prétends, ils ne sont pas commandés, et ne peuvent être retranchés. Le lecteur jugera si vous m'avez fait justice.

IVe OBJECTION.

Vous concluez, monseigneur, que ce motif de l'*intérêt propre ne* peut être que surnaturel, puisque *je dis qu'il est* « rapporté et su-« bordonné au motif principal de la fin dernière, qui est la gloire de « Dieu[1]. » Mais j'ai déjà répondu à cette objection en répondant à votre *Sommaire*. Au lieu de répéter l'objection sans aucun égard à la réponse, et de la traiter d'erronée, vous auriez pu, monseigneur, examiner le passage de saint Thomas, qui est décisif[2]. Le voici : « Le péché véniel n'exclut point la subordination habituelle de l'acte « humain à la gloire de Dieu, parce qu'il n'exclut point la charité, « qui fait cette subordination habituelle à Dieu ; d'où il s'ensuit que « celui qui pèche véniellement ne pèche pas mortellement..... Celui « qui pèche véniellement s'attache à un bien temporel, non pour en « jouir, car il n'y établit pas sa fin, mais pour en user, le rappor-« tant à Dieu, non actuellement, mais habituellement : *non actu, sed* « *habitu.* » Voilà une subordination habituelle et imparfaite à la gloire de Dieu, que saint Thomas met jusque dans les actes qui sont des péchés véniels. Il n'exclut cette subordination que des actes qui sont des péchés mortels. Cette subordination imparfaite ne consiste que dans la disposition habituelle de l'âme, qui est tellement disposée qu'elle renonceroit à ces affections, si elle croyoit qu'elles dussent lui faire perdre l'amitié de Dieu. C'est une subordination qui ne se fait que par voie de soumission à l'amour de préférence pour Dieu. Il y a divers genres de subordinations. La subordination des actes surnaturels des autres vertus à la charité n'est souvent dans

[1] *Max* . pag. 7.
[2] 1, 2. *Quæst.* LXXXVIII, art. 1 ad. 2 et 3.

les imparfaits qu'habituelle : mais quoiqu'elle ne soit qu'habituelle, elle est bien plus parfaite et d'un autre genre que celle des actes naturels, et celle des actes naturels est bien au-dessus de celle que saint Thomas admet dans les actes qui sont des péchés véniels. Mais enfin puisque saint Thomas reconnoît que les actes mêmes, qui sont des péchés véniels, sont *rapportés et subordonnés à la gloire de Dieu,* j'ai été à plus forte raison en droit de dire que les actes naturels de l'intérêt propre, qui ne sont pas des péchés même véniels, sont soumis, rapportés et subordonnés à cette fin. Pourquoi donc concluez-vous, monseigneur, qu'il faut que je les aie crus surnaturels, puisque je dis qu'ils sont subordonnés ? Voulez-vous supposer que tout acte qui n'est pas surnaturel n'a aucune subordination habituelle à la fin dernière ? Mais enfin pourquoi m'imputez-vous d'avoir dit « que l'acte du péché véniel est habituellement rapporté « à Dieu..... ; que la charité du quatrième état y est rapportée de la « même sorte..... ; et que cette charité justifiante n'a pas d'autre « rapport avec Dieu que celui qui convient à l'acte du péché vé- « niel [1] ? » Quelle accusation, monseigneur ! Elle a besoin de preuves bien claires : mais voyez combien elle en manque. Loin de parler en cet endroit de la charité justifiante, j'y parle d'un amour naturel qui se trouve dans le quatrième état avec la charité. La charité a pour objet formel et immédiat, Dieu regardé en lui-même : son rapport à Dieu n'est donc pas un rapport habituel et implicite. Mais pour l'amour naturel de la béatitude, qui est joint dans l'état avec la charité, il n'a qu'un rapport habituel à Dieu. Ce rapport d'une affection innocente est plus parfait que celui des actes qui sont des péchés véniels. Mais enfin les actes mêmes des péchés véniels ont quelque rapport habituel à Dieu. Si c'est une erreur, elle est de saint Thomas.

Ve OBJECTION.

Vous voulez prouver, monseigneur, que j'entends par le terme d'intérêt propre le salut, même à cause de la manière dont j'explique le sacrifice de cet intérêt ; et voici votre argument :

L'âme est invinciblement persuadée qu'elle est réprouvée de Dieu [2] : or est-il que c'est à cette persuasion qu'elle conforme son *acquiescement simple* ou *sacrifice absolu :* donc le sacrifice absolu tombe précisément sur l'intérêt propre en tant qu'il est le salut, et l'acquiescement simple tombe précisément sur la réprobation même.

[1] *Avertiss.*, n. 11, tom. XXVIII, pag. 359.
[2] *Préf.*, n. 19, tom. XXVIII, pag. 543.

Souffrez, monseigneur, que je vous représente que la mineure de cet argument n'est pas soutenable. La persuasion, j'en conviens, est l'occasion et le fondement du sacrifice, mais le sacrifice ne doit jamais tomber précisément sur l'objet de la persuasion. J'ai dit expressément de l'âme qui est dans les dernières épreuves, qu'*elle se trouble par scrupule*[1]. Tous les jours des âmes scrupuleuses ont une espèce de persuasion fausse et imaginaire qu'elles ont péché, et qu'elles seront damnées. Dans cette fausse persuasion, elles sacrifient quelque chose à Dieu ; car elles continuent à travailler courageusement, pour le servir malgré ce trouble intérieur. Le sacrifice qu'elles font alors à Dieu de leur consolation et de leur sûreté sensible ne tombe pas sur l'objet précis de leur persuasion imaginaire. C'est ce que tout le monde est obligé de dire des scrupuleux ; c'est ce que vous avez reconnu vous-même en citant la *Vie de saint François de Sales,* avec approbation. Sa conviction apparente et imaginaire fut qu'il étoit réprouvé, et qu'il n'aimeroit jamais Dieu dans l'autre vie. Il résolut alors d'aimer Dieu en celle-ci de tout son cœur. Voilà ce que vous nommez une *espèce de sacrifice,* et que vous approuvez qu'on nomme une *terrible résolution*[2]. Cette *espèce de sacrifice,* ou *terrible résolution,* ne tombe point, selon vous-même, sur l'objet de la *conviction apparente* et imaginaire. La conviction regarde le salut éternel : le sacrifice, ou *terrible résolution,* ne tombe nullement sur le salut. Il est donc faux, selon vous-même, que l'acquiescement ou sacrifice soit conforme à la fausse persuasion. Voilà ce qu'il faut nécessairement que vous disiez aussi bien que moi. L'argument n'est pas plus contre moi que contre vous, et je suis manifestement en droit d'y répondre tout ce que vous y répondez. Vous ne pouvez éviter de dire que la *terrible résolution* ou *espèce de sacrifice* de saint François de Sales ne tombe pas sur le même objet que la persuasion imaginaire, ou *conviction apparente.* Vous niez donc la mineure de votre propre argument, et je ne la nie qu'avec vous. La persuasion n'est donc que le fondement et l'occasion du sacrifice, sans en être la règle. A l'occasion de cette fausse persuasion, on exerce un amour qui comprend deux choses : la première est un acte de charité indépendant du motif de la récompense, dans l'occasion la plus difficile, je veux dire celle où la récompense semble perdue. Mais enfin ce n'est qu'un acte parfait de charité, qui est assez fort pour soutenir l'âme dans cette épreuve. La seconde chose est que cette âme n'ayant alors aucun appui sensible

[1] *Max.,* pag. 20.

[2] *Et. d'orais.,* liv. IX, n. 5; liv. X, n. 19, tom. XXVII, pag. 353, 429.

dans la partie inférieure, qui puisse soutenir son amour naturel et délibéré pour la béatitude formelle, elle renonce à toute la satisfaction de cet amour imparfait, et elle ne conserve que l'amour surnaturel, qui, venant de la grâce, s'accommode à toutes les privations sensibles, et à toutes les épreuves rigoureuses de la grâce même, et subsiste dans la partie supérieure, sans appui sensible de l'inférieure. Tel est ce sacrifice absolu, qui ne tombe jamais sur l'objet précis de la persuasion *apparente* ou imaginaire. Ou vous ne dites rien de réel sur les épreuves, monseigneur, ou vous dites la même chose que je viens de dire.

Votre dernier retranchement est de vous plaindre de ce que j'ai nommé cette fausse et imaginaire persuasion une *persuasion réfléchie.* Vous n'oubliez rien pour fortifier cette objection principale; vous avez soin d'arranger à votre mode mes paroles, pour l'impression que vous désirez qu'elles fassent. Vous dites *la persuasion, la conviction de la juste réprobation est réfléchie.* Vous arrêtez le lecteur sur cet endroit, afin qu'il s'accoutume à conclure avec vous que j'enseigne un vrai désespoir. Mais pourquoi ne donner pas toujours mes paroles avec ce qui les justifie et qui en fait le vrai sens? Que cette persuasion de la réprobation soit réfléchie ou non, est-il permis de me l'imputer, sans ajouter aussitôt qu'elle n'est *pas du fond intime de la conscience,* qu'elle n'est qu'*apparente ;* ou ce qui est entièrement synonyme, qu'imaginaire: que ce n'est pas une vraie persuasion, mais une *espèce* ou apparence de *persuasion?* Quand on prend Dieu et Jésus-Christ à témoin comme l'Apôtre, et qu'on dit: *Je parle, comme de la part de Dieu, devant Dieu et en Jésus Christ*[1], on devroit peser au poids du sanctuaire toutes les paroles de son confrère qu'on veut convaincre d'impiété et de blasphème.

J'ai déjà souvent expliqué pourquoi j'ai nommé cette persuasion une persuasion réfléchie. Je n'ai jamais dit qu'elle *consistât* précisément dans des actes réfléchis de l'entendement, et c'est de quoi il est question. Si je l'ai nommée *réfléchie,* c'est seulement pour exprimer que les réflexions la causent par accident, et en sont l'occasion. C'est une *persuasion réfléchie,* comme on dit qu'un homme sage et réglé a des plaisirs raisonnables, quoique les plaisirs soient par leur nature des sensations qui ne sont ni raisonnables ni intellectuelles. C'est un langage très-ordinaire, qu'il est bien plus aisé d'entendre que de supposer qu'un auteur extravague dans toutes les pages de son livre. J'ai dit, en parlant de ces réflexions scrupuleuses qui

[1] *Préf.,* n. 18, tom. XXVIII, pag. 543.

causent par accident la fausse persuasion, « que l'âme prend ses « mauvaises inclinations pour des volontés délibérées ; et qu'elle ne « voit point les actes réels de son amour ni de ses vertus, qui par « leur extrême simplicité échappent à ses réflexions[1]. » Vous savez, monseigneur, que j'ai dit encore que *la partie inférieure est entièrement aveugle et involontaire,* et que tout ce qui est *intellectuel et volontaire* est de la *partie supérieure.* Jugez vous-même lequel est plus vraisemblable, ou que j'aie voulu dire que les actes réfléchis de l'entendement ne sont pas *intellectuels,* et que les réflexions sont *entièrement aveugles et involontaires* (extravagance sans exemple), ou bien que j'aie donné à une *persuasion apparente* et imaginaire le nom de *réfléchie,* à cause qu'elle naît dans l'imagination à l'occasion des réflexions de l'entendement.

VIe OBJECTION.

Vous dites, monseigneur[2], que ce sacrifice, qui *scandalise les saints,* doit être quelque chose de plus grand qu'une affection naturelle. « C'est une foiblesse, dites-vous, de n'avoir à sacrifier que « cela. Nous avons quelque chose de meilleur. » Vous dites encore ailleurs[3] : « Qui a jamais été étonné, troublé, scandalisé d'en être « privé, ou d'apprendre qu'il ne faudra plus dorénavant s'aimer « soi-même de cette sorte d'amour?... Pour cet amour délibéré, on « ne s'aperçoit pas qu'on en ait besoin, ni que la privation en soit « pénible. »

Quoi ! monseigneur, comptez-vous pour rien tous les sacrifices qui ne tombent que sur nos affections naturelles ? et qu'est-ce donc qu'on peut sacrifier à Dieu de plus douloureux et qui coupe plus dans le vif, que la suppression de tous nos désirs naturels ? Croyez-vous que cette *privation* ne soit pas *pénible?* C'est la nature sensible, délicate et inquiète, qu'il faut sacrifier, et non pas la grâce. Si le sacrifice de l'amitié pour un père, pour un époux, pour un ami, est si douloureux ; si celui de certaines consolations passagères est si amer et si terrible, que devons-nous penser de celui d'un attachement naturel et innocent à la consolation qu'on tire d'un bonheur suprême et éternel? Sur quoi donc tomboit selon vous cette *espèce de sacrifice* et cette *résolution terrible,* c'est-à-dire sans doute terrible à la nature, que vous approuvez dans saint François de Sales?

[1] *Max.,* pag. 16.
[2] *Préf.,* n. 100, tom. XXVIII, pag. 641.
[3] *Ibid.,* n. 120, p. 666.

Voulez-vous qu'on sacrifie à Dieu les affections mêmes qu'il nous commande et qu'il nous inspire par sa grâce? Voulez-vous qu'on ne lui sacrifie que les affections qui viennent de la cupidité vicieuse? Vous semblez dire l'un et l'autre, et on ne découvre qu'avec peine à quoi tendent vos expressions. Si *c'est une foiblesse que de n'avoir à sacrifier que cet amour naturel*, expliquez-nous donc comment *nous avons quelque chose de meilleur* à sacrifier. Vous dites qu'un *amour naturel et délibéré* pour la béatitude « est sans doute la « moindre chose que les hommes les plus vulgaires puissent sacri- « fier au salut de leurs frères. Nous avons, dites-vous, à sacrifier « à Dieu quelque chose de meilleur, qui est l'amour même de la « récompense qu'inspire aux enfants de Dieu l'espérance chré- « tienne[1]. » Voilà sans doute un grand et terrible sacrifice, qui est celui de la béatitude éternelle, et de l'espérance, vertu théologale. Si j'avois parlé ainsi, vous vous récrieriez : *Le blasphème est prononcé!* Mais ce grand sacrifice ne doit pas effrayer : il n'a rien de sérieux, selon votre pensée. On ne sacrifie, selon vous, la béatitude et l'espérance qu'en les *rapportant à la charité*[2]. Ainsi ce n'est que par l'exercice de l'espérance qu'on sacrifie l'espérance même; ainsi la béatitude demeure le vrai, le réel motif de cet acte par lequel on dit qu'on sacrifie la béatitude même. Ce sacrifice de la béatitude se réduit à vouloir la béatitude pour la gloire de Dieu. Tous les justes ne la veulent-ils pas ainsi, monseigneur? Ce prétendu sacrifice n'est-il pas commun à tous les actes d'espérance que les justes subordonnent à la fin dernière? N'est-ce pas vouloir manifestement se jouer du lecteur, que d'expliquer ainsi le sacrifice réservé aux âmes éminentes dans les dernières épreuves? Ainsi vous ne dites rien de réel pour ce sacrifice, quand vous semblez dire le plus. « Il « est bien plus grand, dites-vous[3], de la mettre (la perfection chré- « tienne) à pousser plus loin et à son dernier période un acte sur- « naturel, que de la mettre à exclure une affection naturelle. » Mais ne voyez-vous pas, monseigneur, que sous ces magnifiques paroles vous réduisez la perfection à des actes d'espérance rapportés à la fin dernière? Le retranchement ou sacrifice réel et sérieux, dans votre système, c'est celui des cupidités vicieuses. C'est ce que vous dites clairement dans votre *Sommaire*, et dans un grand nombre d'endroits de votre dernier livre. C'est un amour vicieux de la récompense qu'on peut, selon vous, sacrifier véritablement.

[1] *Préf.*, n. 151, pag. 713.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, n. 98, pag. 636.

« Quand on ne songe, dites-vous[1]. qu'à gagner avec Jésus-Christ « sans rapporter ce gain à sa gloire, c'est, de l'avis unanime de tous les docteurs, un sentiment imparfait, ou même vicieux. » Comment est-ce donc que nous avons quelque chose de meilleur à sacrifier que l'amour naturel et délibéré de la béatitude; c'est, selon vous, en rapportant à la gloire de Dieu « l'amour même de la ré- « compense qu'inspire aux enfants de Dieu l'espérance chrétienne. » Vous dites qu'à l'égard des âmes qui ne sont *pas assez soigneuses de la rapporter à la charité,* ce défaut de rapport *pourra être une imperfection et peut-être un vice*[2]. D'ailleurs vous décidez que quand les Pères ont retranché la mercénarité, ils n'ont voulu retrancher que deux choses, savoir : 1° l'espérance, en tant « qu'on « y mettroit sa fin dernière, et qu'on s'y arrêteroit plus qu'il ne « faut sans la rapporter à la gloire de Dieu[3]; » 2° le désir des « biens distingués de Dieu, et ressentis plus que Dieu possédé lui- « même[4]. » Ainsi ce magnifique sacrifice se réduit à un rapport de l'espérance à la charité, qui convient à tous les justes même imparfaits, et au retranchement des cupidités vicieuses. Est-ce donc là quelque chose de meilleur à sacrifier qu'un amour naturel et innocent de la béatitude? Jugez-vous vous-même, monseigneur, et avouez que le sacrifice, selon moi, est bien plus grand que selon vous, quoiqu'il ne retranche jamais l'espérance surnaturelle. Vous voulez, pour l'état de perfection, des actes d'espérance subordonnés à la fin dernière, et je les veux aussi. Vous voulez le retranchement des cupidités vicieuses, et je les retranche comme vous. Notre unique différence, c'est que je retranche encore un amour naturel et innocent de la béatitude, que vous ne voulez ni reconnoître ni retrancher. Pour cet amour naturel et délibéré de nous-mêmes, que vous attaquez enfin si ouvertement, il faudra le traiter à fond dans la suite.

VII[e] OBJECTION.

Vous me reprochez d'avoir nommé l'*intérêt propre* un *intérêt pour l'éternité* et un *intérêt éternel.* « Ce qui est éternel, dites-vous[5], « ne peut être un amour naturel, qui ne se trouve point, du moins « ordinairement, dans les parfaits de cette vie, loin qu'il puisse se « trouver dans l'éternité. »

[1] *Préf.,* pag. 635.
[2] *Ibid.,* pag. 636.
[3] *Ibid.,* n. 103, pag. 647.
[4] V[e] *Ecrit,* n. 6, tom. XXVIII, p. 507.
[5] *Préf.,* n. 11, pag. 536.

Ai-je dit, monseigneur, que cet intérêt subsiste dans l'éternité? Ne voit-on pas clairement que l'*intérêt éternel* n'est que l'*intérêt pour l'éternité*[1], et que l'intérêt pour l'éternité n'est pas l'éternité bienheureuse elle-même, mais seulement un attachement naturel par lequel on s'intéresse pour soi-même par rapport à cette éternité? Ne disons-nous pas tous les jours que nos idées sont éternelles? Qui voudroit se jeter dans des subtilités grammaticales, diroit que nos idées sont nos pensées, et que nos pensées, qui sont des opérations successives et passagères, ne subsistent pas dans l'éternité. Mais ne voit-on pas, répondroit-on à celui qui feroit cette objection, que nos idées ou pensées ne sont ainsi nommées éternelles qu'à cause qu'elles ont pour objet des vérités éternelles et immuables? C'est ainsi, monseigneur, que j'ai nommé éternel un intérêt ou amour qui a pour objet l'éternité. La béatitude est un bien surnaturel, parfait et éternel. L'intérêt qui nous la fait alors désirer est un amour naturel, imparfait et passager.

Ce qui est d'étonnant, monseigneur, c'est que vous avez approuvé dans le P. Surin, et que vous l'y approuvez encore par votre dernier livre, ce que vous condamnez si rigoureusement dans le mien. Ce saint religieux a dit que « l'âme va continuellement laissant tout « jusqu'à s'oublier soi-même, sa vie, sa santé, sa réputation, sa « gloire, son temps, son éternité..... Cela se fait, dit-il[2], quand « l'homme s'est entièrement quitté soi-même en tous ses intérêts humains et divins. » Si les *intérêts divins*, dans le P. Surin, ne sont pas Dieu même, l'intérêt éternel ne peut être dans mon livre l'éternité. Vous ajoutez, dans votre dernier livre, ces paroles du même auteur, que « le dernier et le plus parfait des trois degrés « d'amour gratuit est de ceux qui ont même abandonné entre les « mains de Dieu leur salut et leur éternité, sans vouloir conserver « en eux aucune inquiétude ni aucune vue, sinon pour voir ce que « Dieu veut d'eux[3]. » Vous remarquez avec raison que cet auteur veut d'ailleurs qu'on espère son salut. Mais qui est-ce qui en doute, et est-ce là de quoi il est question? Vous avouez qu'il faut, selon cet auteur, être « sans inquiétude et sans vue pour son intérêt, pour « sa récompense, pour ses mérites mêmes, sans du tout penser à « soi[4]. » Il s'agit là, monseigneur, de son *éternité* et de ses *intérêts divins*. Se déterminer librement à *ne penser point du tout à soi* pour son éternité et pour ses *intérêts divins*, pour sa *récompense*,

[1] *Max.*, pag. 14 et 17.
[2] *Fondements de la vie spir.*, liv. I, chap. IV, pag. 44,
[3] Ve *Ecrit.*, n. 14, tom. XXVIII, pag. 520.
[4] *Ibid.*, pag. 521.

pour ses *mérites mêmes,* sans doute c'est bien plus que de ne voir dans le trouble passager des dernières épreuves *aucune ressource pour son intérêt même éternel.* L'*intérêt divin* pour l'*éternité* n'est-il pas *éternel?* Y chercherez-vous une *subtile* et *mince* distinction, vous, monseigneur, qui reprenez si sévèrement, jusque dans les saints, toutes les distinctions qui vous paroissent *minces* et *subtiles?* Vous répondez deux choses : l'une est que le P. Surin ne veut que retrancher l'inquiétude du désir du salut. Je conviens que c'est sa pensée, et qu'il est de la bonne foi de l'entendre ainsi sans subtiliser. Mais l'endroit en question ne le dit pas. Au contraire, après avoir exclu toute *inquiétude,* il exclut encore toute *vue* pour sa *récompense,* pour ses *mérites mêmes.* Il veut qu'on ne *pense point du tout à soi,* qu'on *oublie..... son éternité..... et tous ses intérêts humains et divins.* De plus, ce désir inquiet du salut que vous approuvez qu'il retranche est précisément celui que je retranche aussi ; et je n'en retranche point d'autre. Le désir inquiet du salut qu'il faut retrancher est-il surnaturel ? La grâce inspire-t-elle cette inquiétude? Non, sans doute ; car la grâce n'inspire qu'un travail d'autant plus efficace qu'il est plus paisible, quoiqu'il soit quelquefois douloureux. Le désir inquiet du salut, que vous avouez, après le P. Surin, qu'il faut retrancher, est donc un désir naturel très-différent des désirs surnaturels de l'espérance chrétienne. C'est ce désir du salut dont parle saint Bonaventure, quand il dit que l'imperfection vient seulement de ce qu'on y désire *avec trop d'ardeur et d'attache sa propre commodité et son intérêt propre* [1]. Ce *trop* n'est pas de la grâce ; et il est de la volonté, puisqu'il fait l'imperfection : ce *trop* ne peut donc être que volontaire et naturel. Voilà l'amour naturel et délibéré ; voilà l'intérêt propre qui est de *trop,* et qu'on peut retrancher. Il ne s'agit plus de savoir s'il y a un désir inquiet du salut à sacrifier pour la perfection. La chose est décidée par votre propre aveu. Il n'est plus question de savoir si ce désir inquiet du salut est toujours un péché, comme vous le prétendez, ou seulement une imperfection naturelle sans être péché, comme je l'ai dit dans mon livre.

La seconde chose que vous alléguez, monseigneur, pour justifier le P. Surin, est très-remarquable. Vous dites que quand ce pieux auteur parle ainsi, c'est peut-être que « ce qu'il appelle intérêt ne « comprend pas ce grand intérêt de posséder Dieu, qui mérite un « nom plus relevé [2] » Ainsi, de votre propre aveu, on feroit une extrême injustice à cet auteur, si on disoit que les négations si fré-

[1] *In III Sent.*, dist. XXVII, quæst. II, art. 12.
[2] *Ve Ecrit.,* n. 14, tom. XXVIII, pag. 521.

quentes et si absolues de *tout intérêt humain et divin*, et l'oubli de l'*éternité sans du tout penser à soi, ni à sa récompense, ni à ses mérites*, excluent, dans le langage du P. Surin, le désir surnaturel du salut. Donc ces expressions si fortes ne doivent s'entendre, selon vous, que des désirs naturels et inquiets qu'on forme pour être content dans l'éternité. Cessez, monseigneur, d'avoir deux poids et deux mesures, et vous ferez la même justice à votre confrère qu'à ce vénérable religieux. Il est inutile de dire qu'il pose toujours le fondement de la nécessité d'aimer Dieu en tant que bon pour nous. Ne l'ai-je pas posé encore plus que lui ? Et pouvez-vous me condamner, en le justifiant sur un correctif qui est incomparablement plus inculqué dans mon livre que dans le sien ?

N'alléguez plus, s'il vous plaît, monseigneur, que vous avez approuvé ce livre *il y a trente ans*[1]. En ce temps-là vous étiez déjà un prédicateur et un théologien d'un âge très-mûr, et célèbre dans l'Église. Ce fut environ ces temps-là que vous fûtes évêque, et que le roi vous confia l'instruction de monseigneur le dauphin. Ne dites plus que c'étoit *avant le temps des quiétistes*. Avant qu'ils parussent, il ne falloit pas approuver l'impiété manifeste ; et depuis qu'ils ont paru, il n'est ni juste ni utile à la cause de l'Église de rendre suspectes les expressions déjà autorisées dans tant de saints auteurs. Si l'*intérêt divin* et l'*éternité* ne peuvent être que l'objet de l'espérance chrétienne, s'ils ne peuvent être oubliés et exclus sans exclure le salut, vous deviez condamner au lieu d'approuver ces blasphèmes. Si, au contraire, ces termes, loin de signifier naturellement ces impiétés dans le P. Surin, y sont édifiants, pourquoi faut-il qu'ils ne puissent avoir dans ma bouche qu'un sens impie ? Ne dites plus de ce livre que « ces traces, presque effacées depuis tant d'années, ne « tenoient plus guère à votre cœur, non plus qu'à votre mémoire[2]. » Toutes ces expressions ne montrent que votre embarras. *Aperte, aperte*, monseigneur, comme vous me le dites : ou condamnez votre approbation du P. Surin, ou votre censure indirecte contre mon livre. Mais, loin de condamner le P. Surin, vous confirmez pleinement et absolument cette approbation si effacée, qui ne *tenoit plus guère à votre cœur, non plus qu'à votre mémoire*. Vous dites qu'il n'a « point exclu le motif de la perfection, du bonheur et de la récom- « pense[3] : » j'en conviens. Mais vous ne répondez rien à ma preuve. En recommandant l'*oubli de notre éternité, en excluant tous nos in-*

[1] *Ve Ecrit.*, pag. 519.
[2] *Ibid.*, n. 14, tom. XXVIII, pag. 519.
[3] *Ibid.*, pag. 522.

térêts humains et divins, toute vue de récompense et de mérites mêmes, il n'a *point exclu,* selon vous, *le motif de la perfection, du bonheur et de la récompense :* il est donc évident que j'ai pu tout de même n'exclure point ce motif de la perfection, du bonheur et de la récompense, quoique j'ai exclu comme lui les désirs inquiets du salut, et l'*intérêt propre pour l'éternité,* qu'il exprime par les *intérêts divins* et par l'*éternité.*

Comparez maintenant, monseigneur, le sens qu'il est naturel de donner dans mon livre à l'intérêt propre, par toute la suite de mon livre même, et par les expressions que vous avez jugées irrépréhensibles dans le P. Surin, avec la *doctrine inintelligible* ou plutôt avec ce délire inconcevable auquel on ne peut donner aucun sens ni aucun nom, et que vous aimez mieux m'attribuer. que d'avouer que votre zèle contre moi a été un peu précipité. Comparez les réponses précises que je viens de faire à vos objections, avec celles qu'il faudroit que je fisse, si j'avois entendu le salut sous le nom d'intérêt propre. Quand je vous réponds, je tire toutes mes réponses du texte de mon livre même ; tout me fournit de quoi vous répondre, parce que toutes les parties du système ne tendent effectivement qu'à retrancher une imperfection naturelle. Mais s'il falloit que je cherchasse quelque sens suivi dans mon livre en prenant l'intérêt propre pour le salut, je ne pourrois qu'extravaguer de page en page et de ligne en ligne. Il faudroit à tout moment soutenir que l'on espère sans espérer ; qu'on veut son bien, en tant que son bien, sans le vouloir en tant que tel ;qu'on désire pleinement sa béatitude en tant que telle, dans un renoncement absolu à sa béatitude : qu'on est véritablement persuadé de sa réprobation, et que la persuasion n'en est qu'apparente ; qu'on y acquiesce absolument, et qu'on désire plus que jamais son salut en tant que son bien : folie dont on ne trouveroit pas même d'exemple parmi les insensés qu'on renferme. Il faut ou me renfermer au plus tôt, ou cesser d'espérer qu'on puisse persuader au monde que j'aie ainsi rêvé les yeux ouverts. Ce système n'est pas un système ; c'est un songe monstrueux. Vous ne sauriez expliquer vous-même ce que vous prétendez que j'ai voulu dire. Mais ce que je ne puis rapporter sans douleur, c'est que vous ne vous contentiez pas de m'imputer cette extravagance impie ; vous voulez encore, monseigneur, la trouver dans mes propres paroles, en y mettant ce que je n'y ai jamais mis. Vous vous plaignez de *ce qu'avance l'auteur* SUR LA JUSTE CONDAMNATION [1]. Je sais que vous prétendez que

[1] *Préf.,* n. 16, tom. XXVIII, pag. 540.

la réprobation y doit être comprise, à cause de mes expressions précédentes. Mais c'est une conséquence que vous voulez tirer d'un endroit pour un autre. Est-il juste de la tirer en joignant dans un passage ce que je n'y ai jamais joint? Falloit-il me le faire dire *sur la juste réprobation et condamnation*, puisque je ne l'ai jamais dit? Tout de même, falloit-il assurer que je n'ai cité les paroles de saint François de Sales sur la supposition impossible que *pour conclure à l'indifférence du paradis* [1]; puisqu'au contraire je conclus que cette indifférence seroit l'*extinction absolue du christianisme et même de l'humanité* [2]? Enfin, pourquoi m'imputer d'avoir voulu prouver cette indifférence impie par *David* et par *Daniel* [3]; quisque au contraire je n'ai cité les désirs de l'un et de l'autre que pour prouver que les parfaits doivent toujours *désirer pleinement* leur *salut* [4]? Vous marquez ces paroles en lettres italiques : « L'âme est invinciblement « persuadée qu'elle est réprouvée de Dieu [5]. » Vous ajoutez tout de suite : « C'est ce que porte le livre en termes formels. » Qui ne croiroit que ces *termes formels* sont sans aucune restriction dans mon livre, comme dans une citation si expresse? Cependant mes véritables paroles, prises sans en rien retrancher, ont évidemment un sens tout contraire à celui des termes que vous rapportez, en les détachant de ce qui leur est essentiel. Voici ce que j'ai dit : « Alors une « âme peut être invinciblement persuadée d'une persuasion réflé- « chie, et qui n'est pas le fond intime de la conscience, qu'elle est « justement réprouvée de Dieu [6]. » Que cette persuasion soit *réfléchie* en ce qu'elle consiste dans des réflexions, comme vous le prétendez contre toute la suite du texte, ou qu'elle soit seulement *réfléchie* en ce que les réflexions la causent par accident, il est toujours indubitable que ce qui *n'est pas le fond intime de la conscience* ne peut être un vrai jugement de l'entendement. Ce qu'on ne croit pas *dans le fond de la conscience* est quelque chose qu'on est tenté de croire, et dont la vraisemblance frappe. Mais si le *fond de la conscience* dit le contraire, alors le jugement contraire subsiste dans son entier. Joignez à une expression si décisive celle que j'y ai ajoutée : « Il n'est ques- « tion que d'une conviction qui n'est pas intime, mais qui est ap- « parente et invincible [7]. » J'oppose l'*invincible* au volontaire ou

[1] *IIIe Ecrit,* n. 5, pag. 439.
[2] *Max. des Saints,* pag. 13.
[3] *IVe Ecrit,* n. 25, p. 488.
[4] *Max. des Saints*, pag. 13.
[5] *Préf.,* n. 16, pag. 540.
[6] *Max. des Saints,* pag. 16.
[7] *Expl. des Max.*, pag. 17.

délibéré ; j'oppose l'*apparente* à ce qui est du *fond intime de la conscience.* Ce qui est du fond intime de la conscience délibéré et réel, c'est l'*espérance parfaite* que je conserve expressément *dans la partie supérieure*[1]*?* Ce qui est invincible ou indélibéré, et seulement apparent, c'est la persuasion qu'on est réprouvé. En vérité, monseigneur, falloit-il donner à entendre aux lecteurs que j'ai dit *en termes formels* que l'*âme est invinciblement persuadée qu'elle est réprouvée de Dieu?* Si mes paroles, prises dans toute leur étendue, ne peuvent être excusées, pourquoi affectez-vous d'en retrancher ce qui peut les excuser? et si ce que vous en ôtez les justifie, pourquoi ne me faites-vous pas justice? Est-ce ainsi, monseigneur, que vous parlez comme l'Apôtre, *comme de la part de Dieu, devant Dieu et en Jésus-Christ?*

Voilà l'impiété folle et inconcevable que vous voulez que je confesse contre toute vraisemblance et toute possibilité humaine ; contre le témoignage certain de ma conscience, contre l'honneur de mon ministère, contre la sincérité de ma foi, contre l'évidence du fait attesté par mes amis, gens en assez grand nombre, d'une probité et d'une piété singulière. Voilà le vrai sujet d'un si grand scandale. Vous voulez absolument que ce scandale ait été nécessaire pour sauver la foi qui étoit en péril, et qu'il paroisse que vous me ramenez de l'abîme du quiétisme. C'est le seul moyen de vous apaiser.

Il me restera, monseigneur, à discuter courtement, dans d'autres lettres, ce que vous dites sur l'amour naturel de nous-mêmes, et sur divers autres points importants. J'espère justifier les passages que j'ai cités, et dont vous critiquez la citation ; éclaircir le public sur ceux de saint François de Sales, dont je me suis servi ; et montrer encore, sur divers articles, jusqu'à quel point vous avez défiguré les miens en me citant. Plût à Dieu que vous ne m'eussiez pas contraint de sortir du silence que j'ai gardé jusqu'à l'extrémité! Dieu, qui sonde les cœurs, a vu dans le mien avec quelle docilité je voulois me taire jusqu'à ce que le père commun eût parlé, et condamner sans restriction mon livre au premier signal de sa part. Vous pouvez, monseigneur, tant qu'il vous plaira, supposer que vous devez être contre moi le défenseur de l'Eglise, comme saint Augustin le fut contre les hérétiques de son temps. Un évêque qui soumet son livre, et qui se tait après l'avoir soumis, ne peut être comparé ni à Pélage ni à Julien. Vous pouviez envoyer secrètement à Rome, de concert avec moi, toutes vos objections. Je n'aurois

[1] *Expl. des Max.*, pag. 17.

donné au public aucune apologie, ni imprimée, ni manuscrite ; le juge seul auroit examiné mes défenses ; toute l'Eglise auroit attendu en paix le jugement de Rome. Ce jugement auroit fini tout. La condamnation de mon livre, s'il est mauvais, étant suivie de ma soumission sans réserve, n'eût laissé aucun péril pour la prétendue séduction. Vous n'auriez manqué en rien à la vérité : la charité, la paix, la bienséance épiscopale auroient été gardées.

Je serai toute ma vie, sans aucune peine de cœur, et avec un respect sincère, monseigneur, etc.

DEUXIÈME LETTRE.

MONSEIGNEUR,

Quoique vous ayez multiplié presque à l'infini les questions dans votre dernier livre, j'espère que le lecteur apercevra assez, à travers tant de difficultés incidentes, que l'amour naturel et délibéré est le point essentiel de vos accusations. Voici les réflexions que j'ai à vous proposer là-dessus :

I. Je n'ai jamais dit, comme vous me l'imputez [1], que c'est une *charité naturelle,* et je ne la *fais point servir de motif, toute naturelle qu'elle est, aux actes surnaturels.* J'ai dit seulement (en des endroits où il n'étoit nullement question de cet amour naturel de la béatitude) que saint Augustin a pris quelquefois le terme de *charité* dans un sens générique, pour *tout amour* du bien et de l'ordre *considéré en lui-même* [2]. Je l'ai expliqué ainsi, après la plupart des théologiens, afin qu'on ne conclue pas de certaines expressions de ce Père sur la charité, prise ainsi génériquement, qu'il ne laisse aucun milieu entre la charité, vertu théologale, et la cupidité vicieuse. Voilà ce que vous appelez le *pélagianisme.* Vous voulez que cet amour naturel de nous-même soit, selon moi, un amour naturel de Dieu. Vous assurez que cet amour naturel dont je parle est celui des « biens les plus désirables, qui sont sans doute les éter- « nels, et ne sont rien moins que Dieu même [3]. » D'où vous concluez « que je fais des vertus théologales naturelles, et que l'œuvre de « Dieu se partage entre la nature et la grâce [4]. » Voici votre raisonnement : « Cet amour naturel s'attache à Dieu même ; à quoi « saint Thomas ni les autres n'ont jamais songé [5]. » Mais, sans en-

[1] *Préf. sur l'Inst.*, n. 110, tom. XXVIII, pag. 655, 656.
[2] *Inst. past.,* n. 9, tom. IV, pag. 195.
[3] *Préf.,* n. 107, tom. XXVIII, pag. 654.
[4] *Ibid.,* n. 108, même page.
[5] *Ibid.,* n. 109, pag. 655.

trer dans des questions étrangères à mon sujet, comment parviendriez-vous, monseigneur, à faire en sorte que l'amour de nous-mêmes dont je parle, et qui est celui de la créature, puisse jamais passer pour celui du Créateur ? A cela vous répondrez que cet amour naturel s'attache, selon moi, à la béatitude comme à son objet, et que la béatitude est Dieu même. Mais vous savez que je donne toujours pour objet à ce désir, non Dieu même béatitude objective, mais seulement la béatitude formelle, qui, selon saint Thomas, suivi de toute l'école, *est quelque chose de créé*, et de distingué de Dieu. Ce don créé, qui est la plus douce et la plus avantageuse disposition de la créature intelligente, ne peut-il pas être désiré par elle d'un amour naturel pour elle-même ? Peut-on douter que la nature ne puisse désirer les dons surnaturels, après que la foi les a révélés ? Le désir naturel de ce don *créé* est-il un amour naturel de Dieu en lui-même ? Est-ce là une *charité naturelle?* est-ce là ce que vous nommez le *pélagianisme?* n'est-ce pas changer évidemment l'état de la question, pour en faire naître d'incidentes ? La charité, que je suppose que saint Augustin a prise quelquefois dans un sens générique, n'a rien de commun avec cet amour naturel de nous-même par rapport à la béatitude formelle. Je ne vous ai donné aucun sujet de confondre ces deux choses. C'est à vous à bien expliquer les passages de saint Augustin sur la charité et sur la cupidité, puisque vous voulez qu'il ait toujours entendu, par le terme de *charité, la plus parfaite des vertus théologales*.

La distinction vulgaire de la béatitude objective et de la formelle vous déplaît, monseigneur ; et, sans oser la combattre ouvertement, vous voudriez la décréditer. « La béatitude objective, dites-vous [1], « et la formelle ne font ensemble qu'une seule et même béatitude. » Vous tâchez encore ailleurs d'accoutumer le lecteur à ne distinguer plus ces deux choses. Vous dites que « la béatitude formelle est « Dieu même, comme possédé de nous et nous possédant [2]. » Ce n'est pas sans dessein que vous prenez tant de soin de confondre ce que l'école prend tant de soin de distinguer. Vous voulez par cette confusion faire deux choses décisives. L'une est de confondre tellement Dieu et la béatitude, que l'acte de charité ne puisse regarder Dieu sans regarder la béatitude même. L'autre est de pouvoir m'accuser d'enseigner une charité naturelle. Mais pour y réussir, il faut me faire dire ce que je n'ai jamais dit, et confondre ce que l'école a toujours si bien démêlé. L'acte de notre âme, qui est la béatitude

[1] *Avert. sur les div. Ecrits,* n. 18, tom. XXVIII, pag. 371.
[2] *Préf.*, n. 121, tom. XXVIII, pag. 671.

formelle, seroit Dieu même dans ce nouveau langage. Si vous entendez seulement par-là, monseigneur, qu'on ne peut avoir l'une de ces deux choses sans l'autre, puisque l'une est la possession même de l'autre, vous voulez dire une chose certaine, mais vous l'exprimez très-improprement. Car la béatitude formelle, quoiqu'elle soit l'acte par lequel on possède la béatitude objective, est aussi différente d'elle que le don créé l'est du Créateur, et elle ne peut jamais faire avec Dieu *une seule et même fin* dernière de l'homme. « Il n'est « pas permis, dit Sylvius [1] dans un passage que vous avez cité [2], « d'aimer Dieu pour la récompense, de manière que la vie éternelle « soit entièrement la fin dernière de notre amour ; ou de l'aimer « pour la récompense, en sorte que sans elle nous ne l'aimerions « pas. Pour le premier point, Dieu doit être notre fin simplement « dernière ; et quoique notre vie éternelle consiste en Dieu comme « dans l'objet de la béatitude, la vision, la jouissance et la posses- « sion de Dieu n'est pourtant pas Dieu même, mais quelque chose « de créé. Pour le second, Dieu étant souverainement bon et sou- « verainement aimable pour lui-même, nous devons l'aimer pour « lui, supposé même qu'il ne nous reviendroit aucune utilité de son « amour. »

On peut donc se désirer la béatitude formelle, qui est un don créé, par un désir naturel, qui n'entre dans aucun acte surnaturel, et qui n'est point un amour naturel de Dieu.

II. Quand j'ai parlé d'une imperfection qui ne peut venir de la grâce dans l'intérêt propre, et qui par conséquent vient d'un amour naturel, vous savez bien en votre conscience, monseigneur, que je n'ai voulu ni révoquer en doute l'imperfection ou moindre perfection de l'espérance chrétienne, par comparaison à la charité, ni conclure que cette vertu étoit imparfaite : elle ne peut être que naturelle. Au contraire, je dis clairement partout que l'espérance est moins parfaite que la charité, et qu'elle est néanmoins surnaturelle. L'imperfection dont je parle par opposition à celle de l'espérance chrétienne, comme d'une chose qu'on ne peut attribuer à la grâce, est l'affection intéressée ou mercenaire, que les Pères laissent dans les âmes imparfaites ; parce qu'on les troubleroit, si on leur demandoit plus qu'elles ne sont capables de porter. C'est une imperfection qu'ils ne leur proposent point comme étant commandée dans l'Evangile ; c'est une imperfection qui, loin d'être commandée, doit être retranchée, autant que les âmes ont la force et le courage de la sacrifier.

[1] *In* 2. 2 *Quæst.* XXVII, art. 111, pag. 170.
[2] *Préf.*, n. 35, pag. 560.

Pourquoi donc, monseigneur, vouloir conclure de là, contre toutes mes explications les plus décisives, que je veux insinuer que la crainte et l'espérance qui sont imparfaites ne sont point surnaturelles? Qu'y a-t-il de commun entre des vertus moins parfaites que la charité, mais parfaites néanmoins en leur genre surnaturel, et que la grâce perfectionne de plus en plus en nous; et une imperfection que la grâce ne laisse dans les imparfaits que comme un mélange ou *impureté,* en attendant qu'elle la détruise?

III. Remarquez, monseigneur, qu'il n'est pas question de vouloir me faire prouver par l'Ecriture cet amour naturel et délibéré de nous-mêmes. Ne changeons point l'état de la question. Vous supposez cet amour naturel comme moi; car vous dites [1], en rapportant les paroles du P. Surin, que « le dernier et le plus parfait des trois « degrés d'amour gratuit est de ceux qui ont même abandonné entre « les mains de Dieu leur salut et leur éternité sans vouloir conserver « en eux aucune inquiétude, etc. » Voilà un désir inquiet du salut ou éternité, que vous supposez dans les imparfaits; et que vous retranchez du troisième et dernier degré, qui est le plus parfait. Cette inquiétude à retrancher ne peut être que naturelle: il ne s'agit que de savoir si ce désir est vicieux ou non. Vous voulez qu'il ne puisse jamais être que vicieux, s'il ne devient surnaturel par le rapport à la fin dernière que la grâce en fait dans les actes surnaturels. Pour moi, je crois qu'il peut être innocent, sans être élevé à l'ordre surnaturel.

Nous convenons donc tous deux de la réalité de cet amour naturel et délibéré, auquel la grâce n'a aucune part. Le mettre en doute, sous prétexte que l'Ecriture n'a pas expliqué cet amour, ce seroit vouloir faire perdre de vue au lecteur le véritable état de la question. Il ne s'agit que de savoir si cet amour naturel et délibéré, que vous supposez toujours vicieux, ne peut pas ne l'être point quelquefois. Cet amour est, selon vous-même, *naturel;* car quoique les actes surnaturels mêmes soient naturels en un certain sens, parce qu'ils sont des actes *vitaux,* comme parle l'école, et produits par la volonté, puissance naturelle, il est vrai néanmoins qu'outre le principe naturel de la volonté, ils ont encore un principe conjoint, qui est la grâce; et c'est par ce comprincipe, s'il m'est permis de parler ainsi, que les actes surnaturels sont distingués des naturels, et s'élèvent à un ordre supérieur. Les actes que vous reconnoissez pour naturels et vicieux tout ensemble n'ont donc que le seul prin-

[1] V[e] *Ecrit,* n. 14, tom. XXVIII, pag. 520.

cipe de la volonté, sans celui de la grâce : ils sont donc véritablement naturels. De plus, ils sont délibérés ; car ils ne sont vicieux, selon nous, qu'en ce que la volonté, qui est libre dans ces actes, manque à s'unir à la grâce, pour les rapporter à une fin surnaturelle. Voilà des actes d'un amour véritablement naturel et délibéré que vous admettez. Jusque là, ma doctrine n'ajoute rien à la vôtre ; il n'y a donc rien en tout cela que j'aie besoin de vous prouver par l'Ecriture. Mais voici le seul endroit où nous commençons à nous séparer.

Je dis que, parmi ces actes, il y en a qui ne sont pas vicieux, c'est-à-dire des péchés. Voilà à quoi se réduit précisément toute notre question ; voilà cette doctrine qui vous scandalise, et que vous regardez comme la source de tant d'impiétés. Dire qu'il y a des actes qui ne sont point surnaturels, et qui ne sont pas des péchés, c'est, selon vous, être tout ensemble pélagien et quiétiste.

IV. Il n'est plus question, monseigneur, de savoir si l'Ecriture établit un amour naturel et délibéré de nous mêmes. Ce livre divin, qui nous révèle les choses surnaturelles, suppose d'ordinaire les naturelles, telles que cet amour. Il s'agit uniquement de savoir si je dois prouver par l'Ecriture que cet amour, que vous admettez autant que moi, peut n'être point un péché, sans être élevé par la grâce à l'ordre surnaturel. Mais remarquez, s'il vous plait, que qui dit péché dit un acte de transgression de la loi, un acte défendu par quelque loi constante. Le silence de l'Ecriture me suffit donc manifestement pour être en plein droit de dire que de tels actes naturels ne sont pas défendus. C'est à vous à prouver clairement par l'Ecriture qu'elle a défendu de tels actes ; faute de quoi le silence de l'Ecriture est décisif pour moi contre vous.

V. Observez, s'il vous plait, monseigneur, que cette question n'est pas même essentielle à mon système. Que la mercenarité ou propriété d'intérêt soit un péché ou non, il n'en est pas moins vrai de dire, après tant de saints anciens et nouveaux, qu'il y a dans les justes imparfaits une mercenarité ou propriété ou désir naturel et inquiet sur le salut, qu'il faut retrancher dans les parfaits. Voilà tout l'essentiel de mon système. Il est vrai que j'y ai ajouté une précaution que j'ai crue nécessaire, qui est de dire que cette mercenarité ou propriété n'est pas toujours un péché. Je l'ai dit, parce que cette explication de mercenarité ou propriété me paroît la seule conforme aux sentiments des saints ; et si je ne l'avois pas dit, vous n'auriez pas manqué de dire que je détruisois tout milieu entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse. Mais enfin cet adoucissement n'est point essentiel au système ; et il est toujours vrai de

dire, soit qu'on admette avec moi cet adoucissement, ou qu'on le rejette avec vous, que les imparfaits ont une mercenarité ou propriété sur la béatitude formelle, qui est quelque chose de naturel et de délibéré qui les rend imparfaits, et que les parfaits en sont d'ordinaire exempts.

VI. Vous n'osez dire ouvertement, monseigneur, qu'un père ne peut aimer son fils, un époux son épouse, un ami son ami, un citoyen sa patrie, par un amour naturel où la grâce n'agit point, sans que cet amour soit par lui-même un péché. Vous n'osez le dire. Mais aussi vous n'osez dire précisément que c'est ce qu'on vous objecte, et vous n'y répondez rien. Vous vous contentez de laisser entrevoir votre pensée. « Rapporter à Dieu tout ce qu'on fait, c'est, « dites-vous[1], l'effet d'une vertu assez commune. » Mais enfin, si *c'est l'effet d'une vertu assez commune*, que réservez-vous à la perfection? Vous prenez grand soin de ne dire ni oui ni non sur les vertus des infidèles. Pour moi, je prendrai votre silence pour un aveu. Si vous avouez qu'il peut y avoir des actes naturels et délibérés qui ne soient pas des péchés, voilà mon amour naturel qui est hors de toute atteinte, selon vous-même. Si, au contraire, ces actes ne peuvent jamais être que des péchés, faute d'être élevés par la grâce à l'ordre surnaturel, je prends toute l'Eglise à témoin que, selon vous, toutes les vertus des infidèles sont des péchés. A plus forte raison faudra-t-il dire que tous les actes naturels et délibérés des chrétiens, et surtout des justes, sont des péchés véritables ; car le chrétien, et surtout le juste, doit sans doute bien plus à Dieu que l'infidèle, parce qu'il a plus reçu de lui. Nul chrétien ne peut donc craindre, par un amour naturel de soi-même, les peines de l'enfer, sans pécher. Nul chrétien ne peut désirer, par un amour naturel de soi-même, la béatitude formelle, qui est un don créé, sans pécher de même.

VII. Tous ces actes naturels sont, selon votre principe, non-seulement des péchés, mais encore des péchés mortels. En voici la preuve. Ces actes sont *vicieux*, et vicieux par le défaut de tout rapport à la fin dernière. Des actes qui n'ont aucun rapport à la fin dernière sont, selon saint Thomas, de vrais péchés mortels. Vous ne pourriez éviter cet inconvénient qu'en distinguant, comme je l'ai fait après saint Thomas, la subordination *habituelle* d'avec l'*actuelle : non actu, sed habitu. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum ad hoc quod non semper mortaliter*

[1] *Préf.*, n 119, pag. 663.

peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem, quia non excludit charitatem quæ habitualiter ordinat in Deum : unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter peccet mortaliter[1]. La différence des péchés, suivant saint Thomas dans ces paroles, consiste en ce que les péchés véniels ont un rapport habituel à la charité qui demeure dominante dans l'âme ; au lieu que les péchés mortels, étant contraires à la charité, n'ont aucun rapport même habituel à elle. Vous avez rejeté comme une erreur cette subordination habituelle. Selon vous, les actes naturels de l'amour mercenaire étant vicieux, ils n'ont aucun rapport formel et actuel à la fin dernière. D'ailleurs vous niez le rapport *habituel* des actes qui sont des péchés véniels. Ces actes n'ont donc aucun rapport même habituel et implicite à la fin dernière ; ils sont donc, selon la règle de saint Thomas, de vrais péchés mortels. Ainsi toutes les fois qu'un juste, par un amour naturel de soi-même, craint les peines de l'autre vie, ou désire la béatitude formelle, il perd par cet acte la justice chrétienne ; il devient ennemi de Dieu, il met sa fin dernière dans un don créé. Voilà la mercenarité vicieuse, qui ne peut jamais être expliquée autrement, selon vos principes. Vouloir trouver une autre mercenarité, qui soit naturelle et innocente par un rapport habituel à la fin dernière, c'est une nouveauté que vous trouvez digne d'une censure.

VIII. Vous assurez, monseigneur, que j'ai cité mal à propos saint Thomas et Estius sur cet amour naturel, parce qu'ils n'ont pas, dites-vous, prétendu parler d'un amour délibéré. Mais je laisse à examiner au lecteur les choses suivantes. Si saint Thomas ne vouloit parler que d'une inclination aveugle, nécessaire et indélibérée, que l'école nomme *appetitus innatus*, auroit-il eu besoin d'assurer qu'un tel amour est distingué de la charité, qui est un amour si délibéré et si méritoire : *a charitate quidem distinguitur?* Auroit-il ajouté que cet amour n'est pourtant pas contraire à la charité? *sed charitati non contrariatur:* Ne sait-on pas que ce qui n'a rien de délibéré ne sauroit lui être contraire ? Mais comment est-ce qu'il n'est point contraire à la charité? Saint Thomas dit-il que c'est à cause qu'il est aveugle, nécessaire et indélibéré (ce seroit selon vous, la vraie raison) ? Tout au contraire il suppose dans l'homme qui s'aime ainsi un choix, une précision, une fin. C'est un homme qui s'aime suivant la vue formelle de son propre bien : *se-*

[1] 2 *Quæst.* LXXXVIII, art. 1.

cundum rationem proprii boni; mais il n'y établit pas sa fin, *ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem.* Par-là il évite le péché, et fait un acte qui peut recevoir quelque subordination à la fin dernière. L'appétit aveugle, nécessaire et indélibéré, fait-il ce choix et cette précision sur les fins?

Estius parle de cet amour tout exprès pour expliquer comment les actes de crainte servile peuvent n'être pas des péchés. Ainsi il auroit parlé d'une manière absurde, et indigne d'un si grave théologien, si au lieu de parler des actes délibérés qui peuvent être ou n'être pas des péchés, et dont il étoit uniquement question, il n'avoit parlé que d'un appetit indélibéré qui n'a aucun rapport à la liberté et au démérite. Il parle manifestement d'un acte qui a quelque chose d'intérieur et quelque chose d'extérieur, c'est à dire d'une délibération intérieure et d'une action extérieure commandée librement par la volonté: *nulla alioqui circumstantia suum actum sive internum sive externum depravante* [1]. Jamais on n'a dit que l'inclination indélibérée forme de tels actes. De plus, les circonstances ne peuvent la rendre déméritoire, puisqu elle est absolument indélibérée. Estius assure que celui qui fait un tel acte de crainte ne pèche pas, quoique cet acte *ne vienne pas de l'amour de la justice.* On n'a pas besoin de dire qu'un appétit indélibéré ne vient point de l'*amour de la justice.* Il est vrai qu'il ajoute que cet acte vient de l'amour qu'on a *en général pour le bonheur;* qu'il est *informe*, et qu'il peut être *formé*, c'est-à-dire perfectionné par l'amour dont on *aime en particulier le souverain bien au-dessus de toutes choses.* Mais il ne dit pas que cet acte est l'amour du *bonheur en général;* il dit seulement qu'il en *vient,* comme les actes délibérés viennent des inclinations indélibérées. Il dit encore moins que cet acte *informe* soit un simple mouvement de la nature, qui n'est permis qu autant qu'il est élevé et déterminé actuellement, par le concours de la grâce, à l ordre surnaturel pour la fin dernière. Il dit seulement qu'un tel acte n'est point par lui-même opposé à la grâce et à l'amour dominant de Dieu, qui le perfectionne quand il y est ajouté. Estius donne même en cet endroit une décision évidente. Il dit de l'acte de l'infidèle ce qu'il dit de celui du fidèle: *Non peccat infidelis timens ignem aut mortem.* L'acte de l'infidèle dont il parle est purement naturel, et séparé de tout principe de grâce. Cet acte purement naturel, sans être *formé* ou perfectionné pour être élevé à l'ordre surnaturel, n'est pas vicieux. Il me sera facile de montrer

[1] *In lib.* III *Sent.*, dist. XXXIV, LVIII.

encore évidemment ce même amour comme innocent dans un grand nombre de passages de cet auteur, et de tous les théologiens célèbres qui ont enseigné en notre siècle, même dans la Faculté de Paris.

Saint Bernard avoit reconnu un amour naturel de nous mêmes, par rapport à la béatitude céleste, qu il veut retrancher des âmes parfaites. C'est cet amour naturel que les petits ou imparfaits cherchent à consoler en eux, et que l'âme forte ne nourrit plus en elle : *Nec lacte jam potatur, sed vescitur solido cibo ;... nec parvas parvulorum consolationes captans.* Il admet un degré de perfection au-dessus : *Invenitur tamen alter gradus sublimior, et affectus dignior isto, cum penitus castificato corde nihil aliud desiderat anima ; nihil aliud a Deo quærit quam ipsum Deum... Neque enim suum aliquid non felicitatem, non gloriam, non aliud quidquam, tanquam privato sui ipsius amore desiderat* [1]. Cette entière purification de l'amour consiste à ne désirer ni béatitude ni gloire par un amour particulier de soi-même. Le voilà, cet amour naturel, même par rapport à la gloire et à la béatitude formelle. L'amour particulier de nous-mêmes, qu'il faut exclure pour la perfection, ne peut être que naturel. Il ne reste plus qu'à savoir si cet amour naturel et délibéré ne peut jamais être que vicieux, chose étrangère à mon système, et que vous ne sauriez prouver.

Saint Bonaventure a établi cet amour comme délibéré, en établissant trois sortes d'amours, dont l'un est *louable* et *gratuit*, c'est-à dire surnaturel et produit par la grâce ; l'autre *coupable* et *vicieux;* et celui du milieu naturel, sans être ni coupable ni digne de louange : *Amor naturalis nec laudabilis est nec vituperabilis* [2]. Cet amour est si délibéré, suivant ce saint docteur, qu'il considère son *indigence,* qu'il *a pour fin son utilité propre,* qu il se divise *en amitié et en concupiscence,* que cet amour naturel d'amitié cherche *Dieu comme notre perfection et notre conservation,* de même que les membres d'un corps s'exposent pour la tête. Saint Bonaventure dit, il est vrai, que cet amour nous *est commun avec les bêtes;* mais il ne l'attribue aux bêtes qu'imparfaitement, à proportion de leur connoissance imparfaite. Il ajoute que cet amour, quand il est celui de *concupiscence,* aime Dieu en tant qu'il *subvient à nos nécessités;* et qu alors l'objet est aimé non pour lui-même, mais pour son usage : d'où il arrive que l'homme s'aime alors par cet amour naturel plus qu'il n aime Dieu. Vous voyez que quand on n'a que cet amour na-

[1] *Serm.* VIII *de divers,* n. 9, pag. 1104.
[2] *Compend. théol. verit.,* cap. 124.

turel tout seul, on se préfère à Dieu. Cette préférence montre que les actes sont délibérés, et ont des objets formels. Aussi ce saint docteur met-il l'*imperfection* dans ce même amour naturel délibéré. « L'im-« perfection, dit-il [1], ne peut venir que de ce que l'âme se porte « avec trop d'ardeur et d'attache à sa propre commodité, à son pro-« pre intérêt. » Ce *trop d'ardeur et d'attache* ne vient pas, selon lui, de l'amour gratuit, c'est-à-dire surnaturel. L'*imperfection ne vient* donc, selon lui, que d'un amour naturel qui s'inquiète et s'empresse, c'est-à-dire dans le langage des mystiques, qui met dans l'âme une certaine activité pour son propre intérêt.

IX. Vous prétendez, monseigneur, que le catéchisme du concile de Trente ne parle que des mercenaires vicieux, quand il dit *amanter serviunt*. Et vous croyez n'avoir besoin que d'alléguer le style de ces temps-là pour décider. Mais, selon le style de l'Ecriture, que ce catéchisme n'a eu garde de vouloir changer, le terme de *servir* n'emporte-t-il pas le culte entier? *Servir le Dieu de vos pères : Servir les dieux étrangers : Vous adorerez le Seigneur votre Dieu, et vous servirez à lui seul*. C'est toujours le culte suprême, avec toutes les vertus qui y sont attachées. L'Eglise parle de même dans ses prières. Si on y ajoute *amanter*, c'est sans doute encore plus clairement un culte d'amour et de justice véritable. Votre mercenarité vicieuse est un renversement de l'ordre. Vous supposez qu'on y rapporte l'amour de Dieu même à quelque utilité distinguée de Dieu, comme à la dernière ou principale fin. C'est ainsi que vous expliquez ces paroles : *Sed tamen pretii causa quo amorem referunt*. Voilà donc un péché mortel ; voilà l'*impiété* et le *sacrilége* dont parle saint François de Sales, qui est de *servir Dieu avec amour* pour rapporter cet amour à soi et à son utilité. Où trouverez-vous, monseigneur, que l'Eglise ait jamais dit qu'on *sert Dieu avec amour* par des impiétés, par des sacriléges, par un renversement de l'ordre, où l'on s'aime comme l'on devroit aimer Dieu, et où l'on aime Dieu comme l'on devroit s'aimer? Je laisse aux théologiens, et surtout à l'Eglise romaine, dans le sein de laquelle ce catéchisme fut fait, à juger s'il est permis de la faire parler ainsi. N'est-il pas plus naturel et plus décent d'expliquer ce catéchisme comme il faut nécessairement expliquer saint Basile, quand il dit du juste mercenaire : « Il ne « négligera rien de tout ce qui est commandé. Car comment rece-« vroit-il la récompense, s'il omettoit quelqu'une des choses néces-« saires selon la promesse [2] ? » Le grand commandement est sans

[1] *In* III *Sent.*, dist. XXVII, *quæst.* II, art. 2.
[2] *Reg. fus. tract.* init.

doute celui d'aimer Dieu pour lui-même et au-dessus de tout. *Omettre* de l'accomplir seroit *négliger* le précepte le plus essentiel par rapport *à la promesse.* Ce juste mercenaire ne négligera donc pas ce commandement. Loin donc de rapporter l'amour de Dieu à soi et à sa propre utilité, il rapportera soi et son honneur à Dieu; autrement *comment recevroit-il la récompense?* Les voilà, monseigneur, les mercenaires qui ne sont ni vicieux, ni impies, ni sacriléges; *qui amanter serviunt.* Ils aiment Dieu en lui-même et au-dessus de tout; mais ils mêlent, avec cet amour surnaturel de Dieu et des dons promis, un amour naturel d'eux-mêmes qui leur fait chercher ces mêmes dons, pour se consoler humainement.

Pour l'espérance surnaturelle, j'ai dit qu'elle peut être commandée et non commandée par la charité; que ces actes commandés sont les plus parfaits, et qu'alors, selon le catéchisme du concile de Trente, *l'espérance est tout appuyée sur l'amour.* Prétendez-vous, monseigneur, qu'il n'y ait point d'actes d'espérance qui ne soient toujours commandés et rapportés formellement à la charité? Vous avez établi le contraire en disant: « L'espérance ne laisse pas d'être « une vertu infuse dans les âmes qui ne sont pas assez soigneuses « de la rapporter à la charité; ce qui pourra être une imperfection « ou peut-être un vice [1]. » Je vous laisse à expliquer comment ce défaut de rapport dans l'acte le rend un vice, quoiqu'il soit surnaturel, et un acte de vertu théologale. Mais enfin voilà, selon vous, des actes d'espérance, les uns commandés, les autres non commandés. N'est-il pas permis de croire que le catéchisme propose les plus parfaits, sans condamner les autres? Serai-je hérétique pour avoir distingué ces deux sortes d'actes, et pour avoir cru que le catéchisme, en expliquant le précepte d'espérer, invite les chrétiens à la plus parfaite espérance?

X. Vous dites que je veux faire consister la différence qui est entre les parfaits et les imparfaits dans un amour naturel. Mais ne faut-il pas trouver dans les imparfaits une imperfection qui les distingue des parfaits? Après avoir retranché des imparfaits les vices pour les perfectionner, n'en faut-il pas aussi retrancher les affections purement naturelles qui ne sont pas des péchés, supposé qu'il y ait effectivement quelque milieu entre les péchés et les vertus surnaturelles; puisqu'il est plus parfait d'agir presque toujours surnaturellement, que d'agir tantôt par grâce et tantôt par nature?

XI. Vous trouvez qu'il est ridicule de vouloir prouver l'amour

[1] *Préf.*, n. 98, tom. XXVIII, pag. 636.

naturel par tant de passages où il n'est pas seulement nommé; voilà ce que vous appelez[1] une *démonstration évidente* contre moi. Mais en vérité, monseigneur, est-ce du nom ou de la chose dont il s'agit? Je montre dans toute la tradition un amour mercenaire qui est dans les justes imparfaits, et qui ne se trouve plus d'ordinaire dans les parfaits. Si cet amour mercenaire ne peut être que naturel, toute cette tradition est démonstrative. Or est-il que cet amour mercenaire ne peut être que naturel. S'il étoit surnaturel, il seroit l'espérance qui désire les biens promis par le secours de la grâce, et il faudroit retrancher l'espérance surnaturelle pour retrancher la mercenarité, ce qui seroit une impiété. De plus, il est évident que cet amour mercenaire ne peut être l'espérance surnaturelle; car cette vertu augmente au lieu de diminuer dans les parfaits, et l'amour dont il s'agit diminue à proportion de ce qu'elle augmente. Donc cet amour imparfait qu'il faut retrancher ne peut être que naturel. Vous en convenez, monseigneur et vous ajoutez seulement qu il est vicieux.

Vous cherchez néanmoins un autre dénouement qu'on n'auroit jamais pu prévoir. Vous dites qu'on sacrifie « l'amour même de la « récompense qu'inspire aux enfants de Dieu l'espérance chré- « tienne[2]. » Mais comment la sacrifie-t-on? « En la rapportant à « la charité? » Est-ce que les justes imparfaits ne la rapportent point à la même fin? S'ils la rapportent, votre différence s'évanouit, et votre dénouement n'est qu'une illusion. S'ils ne la rapportent en aucune façon, ces justes se font donc eux mêmes leur dernière fin? Ailleurs vous tenez un autre langage; et vous voulez que les parfaits soient distingués des justes imparfaits, en ce qu'ils retranchent une mercenarité vicieuse ou un *amour vicieux de la récompense*[3]. Mais cet *amour vicieux de la récompense* ne peut être qu'un amour naturel[4]. Qu'il soit vicieux comme vous le prétendez, ou innocent comme je le dis, c'est toujours un amour naturel, et auquel la grâce n'a point de part. Ne dites donc plus, monseigneur, que cette tradition ne suppose aucun amour naturel. Avouez, au contraire, qu'elle suppose avec une pleine évidence, dans les justes imparfaits ou mercenaires, un amour naturel d'eux-mêmes et de la récompense pour eux.

Il ne reste plus qu'à savoir si cet amour naturel, supposé par cette tradition, est nécessairement vicieux, ou bien s'il peut n'être

[1] *Préf.*, n. 70, pag. 599.
[2] *Ibid.*, n. 100, pag. 641.
[3] *Ibid.*, n. 98, pag. 635.
[4] *Ibid.*, n. 83, pag. 617.

pas un péché. Je ne dis donc que ce qui est certain, selon vous-même, par cette tradition, savoir, qu'elle suppose un amour naturel et délibéré de la récompense qui est mercenaire ou imparfait; et vous y ajoutez ce que cette tradition ne dit point, quand vous assurez que cet amour naturel et mercenaire est vicieux.

XII. Ce qui m'étonne, monseigneur, c'est de voir que vous voulez que, dans les trois états des serviteurs, des mercenaires et des enfants, le *désintéressement soit commun*[1]. Quoi! le *désintéressement* est-il *commun* entre le mercenaire et le parfait enfant? Pourquoi donc l'un est-il nommé *mercenaire* ou intéressé par comparaison à l'autre? Il est bien vrai que l'un et l'autre a la charité, dont les actes sont très-désintéressés. Mais peut-on dire que l'état de l'un ne renferme pas, outre la charité et les autres vertus surnaturelles, une affection imparfaite qui le fait nommer *mercenaire,* et qui n'est plus dans l'état de l'autre? Pourquoi dites-vous donc que *ce n'est point par cet endroit-là que ces trois états diffèrent*[2]*?* Persuaderez-vous à quelqu'un que ce n'est point par la mercenarité que le mercenaire est distingué de l'enfant? C'est en cette occasion que vous laissez voir combien ces trois degrés de justes vous choquent et vous embarrassent. Vous dites librement contre Edmer ce que vous n'osez dire contre tant d'autres auteurs d'un plus grand nom. Mais Edmer ne fait que rapporter la doctrine de saint Anselme; et cette même doctrine ne peut être méprisée en eux, sans que le mépris en retombe sur tant de Pères qui ont parlé de même. Vous voulez, monseigneur, que ces trois degrés pris en rigueur soient insoutenables; et vous aimez mieux laisser ainsi entendre que les Pères n'ont point parlé assez correctement, que de les expliquer par cet amour naturel, qui en est une clef simple et décisive. Dans le premier degré, ils ont mis avec la charité dominante, et les autres vertus surnaturelles, une crainte naturelle des peines éternelles, fondée sur un amour naturel de nous-mêmes. Dans le second, ils ont ôté cette crainte sans ôter la crainte surnaturelle des peines; et ils ont supposé dans ce second degré un désir naturel du contentement, qui est dans la béatitude formelle, et qui vient de l'amour naturel de nous-mêmes, sans préjudice de la charité dominante, et de toutes les vertus surnaturelles. Dans le troisième, ils ont ôté cette crainte naturelle des peines, et ce désir naturel d'être content dans l'éternité, sans diminuer ni la crainte surnaturelle, ni l'espérance, vertu surnaturelle et théologale, ni aucune autre vertu, et supposant une charité plus forte dans ce

[1] V[e] *Ecrit,* n. 9, pag. 509.
[2] *Ibid.*

troisième degré que dans les deux précédents. Quand on veut bien dire des choses si courtes et si claires, on n'a pas besoin de dire, comme vous le faites, monseigneur : « Ces trois états, à la rigueur, « introduiroient des justes où la crainte seroit dominante... ; d'au- « tres qui seroient justifiés par la seule espérance sans amour ; « d'autres enfin où l'amour n'auroit plus besoin de regarder à la « récompense[1]. » Toutes ces difficultés, qui font peu d'honneur aux Pères, s'évanouissent dès qu'on laisse dans les trois états toutes les vertus surnaturelles, et qu'on ne les caractérise que par des mélanges d'amour naturel dans les deux premiers.

XIII. Examinons maintenant de près, je vous supplie, monseigneur, comment vous expliquez cette tradition qui établit trois sortes de justes, *serviteurs, mercenaires et enfants*. Je suis très-aise de voir qu'au moins vous reconnoissez que ce sont *trois différents états de justice*[2]. Qu'est-ce qui caractérise ces trois états ? « Au pre- « mier, qui est le plus bas, (*voici vos paroles*[3]), on a besoin d'être « soutenu par un état servile, lorsqu'on est encore troublé et in- « quiété par les terreurs qu'inspire la peine éternelle : » voilà le motif de la crainte. « Au degré qui suit, on s'est élevé à quelque « chose de plus noble, lorsqu'on y est soutenu par les récompen- « ses que nous avons nommées étrangères, après saint Clément « d'Alexandrie. »

Pour le troisième « et dernier état..., Dieu s'y soutient tout seul « en lui-même et par lui-même ; ce qui constitue l'état de la par- « faite charité. » Ces paroles vous scandaliseroient beaucoup, monseigneur, si elles étoient dans mon livre ; car elles semblent n'admettre que ce seul amour de *Dieu en lui-même*, qui *se soutient par lui-même*, sans avoir besoin des consolations de l'espérance chrétienne. Cette expression si forte signifie du moins que les justes du second état n'ont plus la servilité ou crainte de la *peine éternelle*, qui trouble ceux du premier ; et que les derniers, qui sont les parfaits, ne sont plus soutenus par la mercenarité, ou attachement aux *récompenses étrangères*, des justes du second état.

Il reste à savoir ce que vous entendez par les *récompenses du dehors* ou *étrangères* de saint Clément, et par les *honneurs* de l'*autre vie* dont saint Grégoire de Nazianze parle.

XIV. Vous ne pouvez, monseigneur, vous dispenser de mettre la mercenarité de ces justes mercenaires dans une des trois choses que

[1] Ve *Ecrit*, n. 3, pag. 504.
[2] *Ibid.*, n. 9, pag. 508.
[3] *Ibid.*, n. 9, pag. 509.

e vais expliquer. Elle consiste dans un attachement ou à des dons ›assagers en cette vie, ou à des biens de l'autre vie distingués de la éatitude chrétienne, ou à la béatitude chrétienne même.

Pour le premier point, vous ne pouvez prétendre, monseigneur, ue cette mercenarité ne consiste que dans un attachement à des ons passagers en cette vie. Saint Clément parle de la récompense ont il est dit : *Voici le Seigneur, et sa récompense avec lui.* Toute Eglise entend par cette récompense celle de l'autre vie. Le même sint Clément, en parlant du désintéressement du gnostique, plus prfait que ce juste mercenaire, parle du *salut* et des *biens de l'incorruptibilité.* Il dit que ce gnostique seroit fidèle, quand même il pourroit, en ne l'étant pas, jouir des *biens des bienheureux :* τ μακάρων ἀγαθὰ κίψεσται[1]. Le *salut*, les *biens de l'incorruptibité*, les *biens des bienheureux* sont au-delà de cette vie. Saint Gégoire de Nazianze exclut des motifs de son véritable philosophe clétien, non-seulement la gloire de plaire aux hommes, « mais « ncore les honneurs réservés en l'autre vie[2]. » Saint Grégoire de Nyse dit que ces mercenaires « se conduisent avec droiture et « ertu, par l'espérance de la récompense réservée à ceux qui au- « ont vécu pieusement[3]. » Voilà encore la récompense de l'autre vie et non de celle-ci. Saint Ambroise, après avoir parlé des *cœurs réécis,* qui sont *invités par les promesses*, dit de l'âme parfaite[4] : qu *sans songer à la récompense céleste*, etc. Les *cœurs rétrécis* soi donc *rétrécis* par quelque attachement à la *récompense céleste.* Il aoute pour le parfait : « Il n'est point mené par la récompense « àla perfection. Mais c'est par la perfection qu'il est consommé « pur la récompense[5] » La récompense pour laquelle on est consommé par la perfection n'est que la béatitude future. De plus, tous ces saints auteurs parlent d'une crainte pour la peine éternelle qui caractérise le serviteur ; et c'est aussi selon eux un semblable attacheent à la récompense éternelle qui caractérise le mercenaire. On e peut donc prétendre sérieusement que cette mercenarité ne regde que les dons d'ici-bas. Il est vrai que saint Clément parle d'un *lucre* et d'un *plaisir extérieur* que vous voulez nommer la *récompnse du dehors* ou *étrangère*. Mais ce *lucre* ou ce *plaisir extérieu* à la vertu et à l'amour de Dieu est une chose grossière, qu'il

[1] *Som.*. lib. IV, pag. 532.
[2] *Ot.* IV, ol. III, n. 60, pag. 104.
[3] *Hm.* I *in Cant.*, tom. I, pag. 475.
[4] *D Abrah.*, lib. II, cap. VIII, n. 47, tom. I, pag. 332.
[5] *D Interp. David*, lib. IV, cap. XI, n. 28, pag. 672.

exclut d'abord des motifs du gnostique; et ensuite, s'élevant plu haut, il ajoute qu'il ne voudroit pas manquer à Dieu, quand mêm il le pourroit en jouissant des *biens des bienheureux*. Ces *biens de bienheureux* paroissent quelque chose de fort supérieur au *lucre* au *plaisir extérieur*.

XV. Venons au second point, qui est de mettre la mercenarit des justes imparfaits dans un attachement à des biens de l'aut vie, distingués de la béatitude chrétienne. C'est, monseigneur, e que vous paroissez vouloir établir, en parlant de la *récompense étrangère* de saint Clément, et des *honneurs de l'autre vie* de sait Grégoire de Nazianze. Voilà ce qui vous fait distinguer, mêe pour l'autre vie, deux récompenses : l'une à laquelle vous ne donez aucun nom précis, l'autre que vous nommez *substantielle*, et qui est Dieu même [1].

Si vous voulez seulement dire par là qu'on peut distinguer D u béatitude objective d'avec la formelle; qu'on ne peut jamais êe intéressé ou mercenaire en ne cherchant qu'à s'unir à Dieu, c'est-à-dire qu'à l aimer pour lui-même; et que l'affection mercenaire pur l'autre vie ne peut regarder que la béatitude formelle qui est un on créé, vous l'auriez dû dire clairement comme je l'ai dit en toute occasion. En ce sens, la récompense *essentielle, substantielle, incrée,* est un objet dont le désir ne peut jamais rendre l'âme mercenaire et que la plus haute perfection fait désirer de plus en plus. Mais ous ne voulez pas qu'on distingue la béatitude formelle d'avec l'objecve. « La béatitude objective, dites-vous, et la formelle ne font ensemble « qu'une seule et même fin, qu'une seule et même béatitude, » Vous dites encore [3] : « La béatitude formelle est Dieu même come « possédé de nous et nous possédant. » Voici encore ce que ous dites, monseigneur [4] « Il y avoit alors des chrétiens plus grosers, « etc....., qui, outre les grands biens que Dieu promettoit de doner, « hors en quelque façon de lui-même, se faisoient mille ptites « espérances. Ceux qui, trop touchés de ces biens véritables ouma- « ginaires distingués de Dieu, les ressentoient plus que Diepos- « sédé en lui même, pouvoient être considérés comme ayant es- « prit mercenaire. »

Souffrez que je vous dise, monseigneur, que ces paroles n'ont rien de précis. Quand on dit *mille petites espérances*, sans enpéci-

[1] V[e] *Ecrit,* n. 4, tom. XXVIII, pag. 505.
[2] *Avertiss.*, n. 18, tom. XXVII, pag. 371.
[3] *Préf.*, n. 121, pag. 671.
[4] V[e] *Ecrit,* n. 6, pag. 507.

fier aucune, on ne dit rien en paroissant dire beaucoup. Où sont-elles, ces *mille petites espérances* au delà de cette vie ? Où sont ces *biens véritables ou imaginaires distingués de Dieu ?* Ils sont, dites-vous, hors *en quelque façon de Dieu même ;* ils sont *outre les grands biens que Dieu promet.* Pourquoi, monseigneur, évitez-vous de parler clairement ? Vous nommez incertainement ces *biens véritables ou imaginaires.* Ne sont-ils pas certainement *imaginaires*, puisqu'ils sont *hors en quelque façon de Dieu*, et *outre les grands biens qu'il promet?* Les grands biens qu'il promet sont la *plénitude* des biens véritables : *sufficientiam competentium commodorum,* comme parle saint Anselme dans l'endroit que vous citez. Ces biens, qui sont l'objet de *mille petites espérances,* sont donc, selon vous, *outre la plénitude* des véritables biens promis.

Souvenez-vous, monseigneur, qu'il s'agit ici de la mercenarité des justes. Ces justes ont la foi explicite. Ont-ils pour l'autre vie *mille petites espérances hors en quelque façon de Dieu et outre les grands biens qu'il promet ?* Se font-ils une béatitude fabuleuse *outre* la vision intuitive de Dieu, qui nous est promise avec la joie suprême de l'âme, et tous les biens corporels ? Voilà l'assemblage des bien promis, qui sont la plénitude de tous les biens véritables renfermés dans la béatitude chrétienne. Voulez-vous que ces justes démentent leur foi pour attendre plus que Dieu ne promet, et pour se faire une chimère flatteuse contre la vérité de sa parole ? Ou vous supposez que ces biens sont renfermés dans la béatitude chrétienne, ou non. S'ils y sont renfermés, pourquoi dites-vous qu'ils sont *véritables ou imaginaires,* qu'ils sont *hors en quelque façon de Dieu et outre les grands biens qu'il nous promet ?* Si vous ne les renfermez pas dans la plénitude des vrais biens qu'on nomme béatitude chrétienne, vous imputez à ces justes un attachement à une chimère impie qui dément leur foi.

Mais encore quel attachement leur imputez-vous d'avoir pour cette chimère ? C'est un attachement criminel. Vous dites : « Ceux « qui, trop touchés de ces biens véritables ou imaginaires distin- « gués de Dieu, les ressentoient plus que Dieu possédé en lui- « même, pouvoient être considérés comme ayant l esprit merce- « naire. « Si vous n'entendez par *ressentir* qu'un sentiment involontaire de la nature, vous mettez la mercenarité dans le simple sentiment indélibéré. Par-là vous serez contraint d'appeler *mercenaires* tous les plus grands saints, qui ayant été les plus tentés ont éprouvé le plus fortement des sentiments indélibérés contre la perfection de l'amour. Si, au contraire, ce sentiment est délibéré, vous

supposez que ces justes sont mercenaires en ce qu'ils préfèrent ces biens *imaginaires* à *Dieu possédé en lui-même*. Quelle idée donnez-vous de ces justes ? Y a-t-il rien de plus impie que cette préférence d'une chimère à Dieu pour l'éternité? Vous semblez encore confirmer cette explication en disant [1] : « Ceux qu'ils appeloient merce-« naires étoient ceux qui, plus touchés des biens qu'on reçoit de « Dieu que de lui-même, ne goûtoient pas assez cette vraie et sub-« stantielle récompense, qui aussi est la plus inconnue au sens hu-« humain. » En cet endroit, *goûter* ne peut signifier qu'un amour délibéré ; car pour le *goût* involontaire auquel on n'adhère en rien, il ne peut jamais rendre les justes *mercenaires* et imparfaits. *Goûter* veut donc dire clairement, en cet endroit, aimer d'un amour délibéré. Vous supposez donc, monseigneur, que ces justes aimoient délibérément ces *biens vrais ou imaginaires*, plus que la *vraie et substantielle récompense*....., qui est *Dieu possédé en lui-même*.

Les Pères n'ont donc jamais pu penser à une *récompense du dehors* dans l'autre vie, *outre les grands biens que Dieu promet*. Quand ils ont parlé d'un attachement mercenaire à la récompense, ils ont entendu parler d'un attachement imparfait à un objet parfait. Ils ont parlé des biens de l'*incorruptibilité*, des *biens des bienheureux*, du *royaume du ciel*, de la *gloire cachée*, de la *promesse céleste*, c'est-à-dire de la béatitude formelle. On n'a jamais connu parmi les chrétiens pour l'autre vie d'autre *récompense étrangère*, d'autre gloire, d'autres *honneurs*. Si vous en connoissez, monseigneur, enseignez-les à toute l'Eglise, qui les ignore. Il est vrai que le parfait et l'imparfait peuvent lire les promesses avec des dispositions différentes. En lisant, par exemple, le prophète Isaïe et l'*Apocalypse*, l'un n'y cherche sa béatitude que par un mouvement de grâce ; l'autre y cherche souvent à consoler la nature par tant de magnifiques images des dons de Dieu : mais ni l'un ni l'autre ne cherche une ville où tout soit or et pierres précieuses, comme un juif charnel prend à la lettre les promesses de l'Ecriture. L'un et l'autre sait que nous ne devons jamais nous laisser toucher d'aucun bien, *outre les grands biens que Dieu nous promet*. L'un et l'autre sait que tous nos biens pour l'autre vie sont renfermés dans la vision intuitive et dans l'amour consommé de Dieu, qui donnent à l'âme un éternel ravissement, et au corps une glorieuse immortalité avec Jésus-Christ. Voilà la béatitude promise, qui est indivisible par la promesse, et *outre* laquelle on ne peut jamais chercher que des *biens imaginaires* par une fiction païenne.

[1] Ve *Ecrit*, n. 4, pag. 504.

De plus, je vous demande, monseigneur, si ces *biens véritables ou imaginaires, outre les grands biens que Dieu promet,* sont rapportés à Dieu, ou non. S'ils sont rapportés à Dieu, ils ne sont donc pas *outre* ceux *que Dieu promet :* car quelle apparence de désirer pour la gloire de Dieu, dans la vie éternelle, des biens qu'il ne nous promet pas, et qui sont par conséquent contraires à la foi? Mais comment pourroient-ils être rapportés à Dieu, même habituellement et implicitement, comme à la fin principale, puisqu'on en est *plus touché* que de *Dieu possédé en lui-même,* qui est la *vraie et substantielle récompense?* Que devient donc la mercenarité des justes, selon vous, monseigneur? Il la faut trouver, pour distinguer la mercenarité des parfaits enfants. Où est-elle? Votre système ne lui laissera-t-il aucune place?

XVI. Examinons, en troisième lieu, si vous ne pourriez point la mettre dans un attachement à la béatitude formelle. Nous avons déjà vu que vous vous êtes ôté cette ressource en tâchant de confondre la béatitude formelle avec l'objective [1]. Vous paroissez néanmoins vouloir mettre la mercenarité dans l'espérance, lorsqu'elle n'est pas *poussée à son dernier période,* c'est-à-dire rapportée à la fin dernière, qui est la gloire de Dieu. L'espérance a sans doute pour objet la béatitude formelle. Vous assurez que le défaut de *rapport* de cette vertu à la *charité* pourra être *une imperfection ou peut-être un vice* [2]. Mais il faudroit parler en termes précis et affirmatifs. Ne dites point *une imperfection ou peut-être un vice;* dites lequel des deux. Ne parlez point d'un *rapport* en général; mais expliquez-nous si c'est un rapport ou habituel, ou virtuel, ou formel, sans lequel l'espérance est un *vice.* En expliquant les paroles d'Albert-le-Grand, qui dit que l'*âme délicate a en horreur* de servir Dieu par la récompense, vous assurez que ce qui est en *horreur* à cette âme est « l'espérance en tant qu'on y mettroit sa fin dernière, et qu'on s'y « arrêteroit plus qu'il ne faut, sans la rapporter à la gloire de Dieu. » Sans doute on met sa dernière fin dans un objet, quand on le *ressent plus que Dieu,* et qu'on en est *plus touché* que de la fin dernière. C'est ce que vous appelez *s'y arrêter plus qu'il ne faut, sans le rapporter à la gloire de Dieu.* Voilà cette espérance de la béatitude formelle, qui, n'étant pas rapportée à la charité, fait la mercenarité vicieuse. Je laisse à juger au lecteur si on peut l'attribuer à de vrais justes. Ne seroit-il pas plus naturel de dire que la béatitude formelle a deux caractères à remarquer? Le premier est qu'elle est

[1] *Avert.*, n. 18, tom. XXVIII, pag. 371.
[2] *Préf.*, n. 98, pag. 638.

un don créé et distingué de Dieu ; le second est que Dieu nous la donne par une volonté libre et gratuite, en sorte qu'il auroit pu (sans ses promesses) se faire connoitre à nous et nous inspirer son amour, sans nous donner cette béatitude surnaturelle, qui est la vision intuitive de son essence, avec un ravissement de joie suprême et permanente dans l'éternité. Ce don créé, qui est distingué de Dieu, et qu'il pouvoit ne nous accorder pas, peut être désiré imparfaitement par un amour naturel. Il ne faut point recourir à des fictions contre la foi sur des biens *imaginaires* dans l'autre vie, *outre les grands biens que Dieu nous promet.* C'est la béatitude formelle même qu'on peut désirer d'un amour mercenaire et imparfait. Il ne reste plus qu'à savoir si cet amour mercenaire est toujours vicieux, comme vous l'assurez. Voilà la mercenarité, la propriété, le propre intérêt. Il est naturel, il est délibéré. Nous sommes jusque là d'accord. Vous ajoutez qu'il est vicieux ; c'est de quoi je ne conviens pas. Mais vous, monseigneur, qui en faites un péché, vous êtes encore plus obligé que moi à en recommander le sacrifice absolu.

XVII. Vous dites « que l'amour des justes du commun a plus « besoin de s'aider de tout, c'est-à-dire des biens qui sont hors de « Dieu même ; mais que l'amour parfait et pur, sans oublier les « avantages accidentels du corps et de l'âme, qui ne sont pas Dieu, « se porte à les concentrer et consolider avec le bien, qui est Dieu « même [1] ». L'amour pur veut donc, selon vous, les *avantages* accidentels et du corps et de l'âme, qui ne sont pas Dieu. Il les *concentre,* il les *consolide* avec lui, c'est-à-dire qu'il ne les cherche point *hors de Dieu* et *outre les biens qu'il promet ;* c'est-à-dire que l'âme conduite par le pur amour ne les veut qu'en tant qu'ils sont renfermés dans la possession de Dieu même. Comment est-ce donc que *l'amour du commun des justes s'aide de tout ?* S'aide-t-il de *tout,* et même de l'amour vicieux, pour aimer Dieu? S'aide-t il de l'attachement même à des biens *imaginaires outre ceux que Dieu promet, hors en quelque façon de lui,* et qu'on ressent plus que Dieu possédé en lui-même? *S'aide*-t-il de cette *espérance* que les saints *ont en horreur en tant qu'on y mettroit sa fin dernière, et qu'on s'y arrêteroit plus qu'il ne faut sans la rapporter à la gloire de Dieu ?* Où vont ces expressions? Mais, sans vouloir les prendre en toute rigueur, je vous demande, monseigneur, qu'au moins vous leur donniez une borne précise.

XVIII. Vous avez tenté, monseigneur, de trouver des imperfec-

[1] *Préf.*, n. 102, pag. 644.

tions qui ne soient pas tout à-fait des péchés. Mais rien n'est plus difficile que d'y réussir, quand on a une fois condamné de péché tout ce qui n'est pas une vertu surnaturelle. L'imperfection est, selon vous [1], « ou quelque chose de si indélibéré et de si léger, « qu'il ne parvient pas à faire un acte parfait ; ou seulement, dans « un acte, le défaut d'être rapporté assez vivement et assez souvent « à Dieu... J'ajouterai néanmoins encore, dites-nous, que ce qu'on « appelle du nom d'imperfection, si on en pénètre le fond, et si on « tranche jusqu'au vif, se trouvera le plus souvent être un vrai « péché, que l'amour-propre nous déguise sous un nom plus doux ». Voilà, monseigneur, trois membres de votre explication qu'il faut bien peser. A l'égard du premier cas, ce qui n'est pas un acte parfait n'est ni délibéré ni humain, pour parler comme l'école. Laissons donc de tels actes, où l'imperfection de la volonté ne peut se trouver, puisqu'elle ne peut être imparfaite que dans ses désirs libres. Que si vous parlez de certains actes qui ne sont qu'à demi délibérés, il est vrai qu'ils en sont moins vicieux à proportion qu'ils ont moins de délibération : alors, ce qui seroit un plus grand péché en devient un moindre ; mais c'en est toujours un pour le second cas. Si l'imperfection ne consiste qu'à *ne rapporter pas assez vivement et assez souvent ces actes à Dieu*, etc., il n'y aura rien qui ne soit imparfait ; car le plus ou le moins de vivacité ou de fréquence des actes dépend de la comparaison qu'on en fera avec d'autres actes qui pourroient être encore plus vifs et plus fréquents. Où sera la règle certaine et précise? Les actes d'un ange, suivant cette règle, sont des imperfections. quand on les compare avec ceux d'un chérubin. Excepté ces deux cas, dont l'un est involontaire par l'indélibération, et l autre n'est une imperfection que dans le sens où l'on peut dire que les anges même sont imparfaits, tout le reste, *si on tranche jusqu'au vif, se trouvera le plus souvent être un vrai péché, qu'on déguise sous un nom plus doux*. Ce terme de *souvent* est de trop, à moins que vous ne vous retranchiez enfin à dire que les actes d'amour naturel délibéré et innocent sont rares, quoique réels. Que si vous n'admettez jamais de tels actes, le terme de *souvent* n'est en cet endroit qu'une pure illusion. Vous auriez pu décider tout d'un coup, monseigneur, qu'il n'y avoit aucun milieu entre les vertus surnaturelles et les péchés. Je laisse à juger ce que vous pensez des vertus des philosophes. Pour la propriété dont les bons mystiques parlent sans cesse, vous avez assez déclaré combien vous

[1] *Préf.*, n. 212, pag. 744.

la méprisez. Quoi! monseigneur, toutes les fois qu'un juste désire par des *actes iuquiets et empressés* son salut, toutes les fois qu'il *se porte avec trop d'ardeur et d'attache,* comme dit saint Bonaventure, vers la béatitude chrétienne, qui est son bien pour l'éternité, il commet un vrai péché; et tant de saints, faute d'avoir *su trancher jusqu'au vif, ont déguisé ces péchés sous un nom plus doux.*

XIX. Vous vous êtes senti si pressé sur cet amour mercenaire des justes imparfaits, que vous supposez vicieux, que vous avez fait un effort pour adoucir cette doctrine. Voici comment vous en parlez [1] : « Les désirs de la béatitude abstractivement et en général, délibérés « ou indélibérés, ne font par eux-mêmes aucun obstacle à la per- « fection....., soit qu'on y consente, soit qu'on n'y consente pas. « Ce sont des actes si abstraits, qu'à vrai dire ils ne peuvent être ni « bons ni mauvais, qu'autant qu'on les épure par rapport à Dieu... » Voilà, monseigneur, des désirs même délibérés qui ne peuvent être que naturels sur la béatitude en général, et qui ne sont, selon vous, ni *bons ni mauvais,* et qui ne font rien à la perfection qu'autant *qu'on les épure par rapport à Dieu.* Est-ce leur abstraction qui les empêche d'être *bons ou mauvais?* Vous paroissez le dire. Mais enfin seront-ils indifférents à cause de cette abstraction, quoiqu'ils soient *délibérés* par un vrai consentement, s'ils n'ont aucun rapport à Dieu? C'est ce que vous n'avez pas jugé à propos d'expliquer, quoique ce soit l'essentiel de la question.

XX. Vous assurez, monseigneur [2], que quand certains théologiens ont parlé du désir de la récompense, et qu'ils ont dit, *an licitum,* etc., *est-il permis,* ils l'ont fait comme le concile de Trente, pour prouver, contre Luther, que l'espérance n'est pas vicieuse. Mais Sylvestre a parlé ainsi avant le concile, et sans entrer dans aucun point de controverse contre Luther sur l'espérance; mais Sylvius a écrit presque de nos jours, et sans entrer là-dessus, non plus que les autres, sur cette matière, dans aucune controverse avec les luthériens. Votre réponse n'a donc aucun fondement qui paroisse dans les circonstances tirées des ouvrages de ces auteurs. De plus, Sylvius parle de deux sortes de justes, l'un *mercenaire,* qui sert Dieu par le motif *permis* de la récompense; l'autre sans aucun égard à la récompense: *nullum omnino respectum habens ad mercedem.* Il ajoute qu'*il n'y a pas d'obligation d'être enfant en cette manière* sublime. Je sais bien qu'il comprend souvent en gros l'espérance même commandée par la charité, dans ce désir de la récompense. Mais enfin il faut

[1] *Préf.*, n. 120, pag. 668.
[2] *Ibid.*, n. 87, pag. 622.

qu'il y suppose aussi quelque amour naturel qui accompagne le surnaturel, puisqu'il assure qu'il y a là une affection imparfaite qui est *permise,* qu'on n'a point d'*obligation* de retrancher, et qui ne se trouve plus dans les parfaits enfants : *nullum omnino respectum habens ad mercedem.*

XXI. Vous rejetez, monseigneur, cet amour naturel en disant[1] « qu'on ne sait jamais si on l'a, ou si on ne l'a pas ; car qui sent, « dites-vous, la grâce jusqu'à la discerner d'avec la nature ? » Est-ce là ce qui vous empêche d'avouer cet amour ? Voulez-vous n'admettre rien de naturel et de surnaturel, que ce qu'on peut *discerner ?* Vous savez mieux que moi, monseigneur, que l'obscurité de la foi dans le pélerinage de cette vie fait que nous ne saurions jamais *discerner* avec certitude ce qui est de la grâce d'avec ce qui est de la nature, et ce que nous faisons pour Dieu d'avec ce que nous faisons pour nous-mêmes. Vous ne pouvez éviter de dire, pour les actes de la cupidité vicieuse qui imite souvent la charité, ce que vous ne pouvez souffrir que je dise des actes de cet amour naturel. Si vous dites qu'une âme discerne son amour gratuit d'avec l'amour mercenaire et vicieux, vous prétendez qu'elle a une certitude de sa justice actuelle ; ce qui est contraire au dogme de la foi. Si, au contraire, vous avouez qu'en aimant Dieu elle ne sait si elle l'aime véritablement, ou bien si elle aime ses dons par cupidité vicieuse, et par un orgueil qui imite la charité, vous avouez qu'on est dans l'impuissance en cette vie de discerner les mouvements de la grâce de ceux de la nature corrompue. Pourquoi ne voulez-vous pas qu'on soit dans la même obscurité pour les mouvements de la nature imparfaite, quoique non vicieuse ? La nature, soit imparfaite, soit vicieuse, cherche tous les mêmes dons de Dieu que le principe de grâce. Cette obscurité, loin d'être un inconvénient contre mon système, doit se trouver dans tout système véritable ; car il a plu à Dieu de nous tenir toujours ici-bas dans ces profondes ténèbres pour nous humilier. Nul ne peut jamais savoir, sans révélation, si l'acte qu'il fait est naturel ou surnaturel, s'il est digne d'amour ou de haine. Cette incertitude, loin de favoriser l'illusion, est un préservatif admirable contre toute illusion à craindre ; car l'illusion ne vient jamais que d'une fausse certitude qu'on est conduit par la grâce, lorsqu'en effet on suit la nature. Il faut donc que les âmes, dans l'état de pure foi, ne sachent et ne prétendent jamais parvenir à savoir certainement si leurs désirs sont naturels ou surnaturels. Cette obscurité impé-

[1] *Préf.*, n. 9, pag. 534.

nétrable est un des grands moyens dont Dieu se sert pour nous tenir en défiance de nous-mêmes, et dans la dépendance de nos supérieurs. Pour les directeurs les plus éclairés, ils ne sauroient discerner avec une pleine certitude les mouvements de la grâce d'avec ceux de la nature, soit imparfaite, soit vicieuse. Mais plus ils ont d'expérience dans les opérations de la grâce, plus ils observent dans la pratique que l'amour surnaturel venant de la grâce, il est accommodé à toutes les opérations qu'elle fait en nous. Ainsi ils remarquent que cet amour est doux, simple, égal, patient et tranquille dans toutes les privations sensibles et dans toutes les épreuves où la grâce met les âmes : au lieu que l'amour naturel est empressé, inquiet, ardent, délicat, sensible, inégal, avide de consolations et facile à décourager ; enfin que c'est lui qui cause toutes les craintes, tous les scrupules et tous les troubles que le parfait amour chasse. Voilà les règles des plus grands auteurs de la vie intérieure sur ce discernement.

XXII. Je ne puis, monseigneur, me résoudre à finir une si longue lettre sans me justifier sur le reproche que vous me faites d'établir une inspiration extraordinaire presque perpétuelle. J'ai déjà remarqué que vous êtes tombé dans l'inconvénient que vous m'imputez ; car vous attribuez à la mère de Chantal une oraison passive qui est manifestement miraculeuse, et vous avouez qu'elle étoit *presque perpétuelle*[1]. Pour moi, je ne dis rien de semblable. Lisez, de grâce, et relisez mes paroles, vous trouverez que je n'admets en aucune occasion nulle inspiration que celle qui est commune à tous les justes, et dont on n'a jamais de certitude dans la voie de pure foi. Quand j'ai dit que les âmes dont je parlois « n'ont pour règles que « les préceptes, les conseils de la loi écrite, et la grâce actuelle, qui « est toujours conforme à la loi[2], » ça été immédiatement après avoir exclu toute *inspiration miraculeuse ou extraordinaire*. Il ne pouvoit pas être question en ce lieu de la volonté de *bon plaisir,* puisqu'il s'agissoit non des événements déjà arrivés et qu'il faut accepter, mais des délibérations à faire, et des partis à prendre sur les choses à venir. Ainsi vous ne pouvez rendre suspect mon silence sur la volonté de *bon plaisir* dans ces circonstances. C'est pour de tels cas qu'on ne peut agir avec plus de précaution que de consulter toujours : 1° les commandements et les conseils évangéliques[3] ; 2° l'attrait de la grâce dans le choix de certains actes pieux pour

[1] *Instr. sur les ét. d'orais.*, liv. VIII, n. 30, tom. XXVII, pag. 329.
[2] *Expl. des Max.* pag. 73.
[3] *Ibid.*, pag. 25.

les cas où ils ne sont point réglés, ni par les commandements, ni par les conseils, mais à condition qu'on ne supposera jamais que cet attrait est *extraordinaire,* et qu'on le réduira toujours à la règle inviolable de la volonté de Dieu écrite. Alors la volonté de bon plaisir *se fait connoître à nous par la grâce actuelle,* comme je l'ai dit dans ma *Lettre pastorale* [1] ; alors l'attrait de la grâce nous porte à certains actes pieux plutôt qu'à d'autres, et nous fait sentir que Dieu nous y invite. Par exemple on méditera une vérité plutôt qu'une autre, suivant cet attrait. On fera l'oraison ou une lecture, on priera, ou bien on travaillera à pratiquer quelque vertu particulière au-dehors. J'ai dit qu'en ces occasions la volonté de Dieu se découvre par l'attrait de la grâce ; mais je n'ai jamais dit, comme vous l'assurez, monseigneur, qu'on doit *ranger sous cette grâce la volonté de bon plaisir.* La volonté de Dieu est la règle que nous suivons, par exemple, pour méditer une vérité plutôt qu'une autre. Mais ce qui nous applique à la règle, et qui nous la découvre en ces occasions où il n'y a point de règle extérieure qui soit précise, c'est l'attrait intérieur de la grâce. Pour ce cas même, je n'ai pas dit qu'il faut *prendre pour règle la grâce actuelle* [2] ; je veux seulement qu'on en écoute l'attrait, sans pouvoir jamais s'assurer que c'est la grâce qui nous invite : car je déclare que les âmes les plus éminentes dans cette voie de pure foi ne discernent point la grâce avec certitude, non plus que le commun des justes. Voici mes paroles [3] : « Pour « les cas où les conseils ne se tournent point en préceptes, ces « *âmes* doivent sans se gêner faire les actes ou de l'amour en gé- « néral, ou de certaines vertus distinctes en particulier, suivant « que l'attrait intérieur de la grâce les incline plutôt aux uns qu'aux « autres en chaque occasion. » J'ajoute que « cette inspiration « n'est que celle qui est commune à tous les justes, et qui ne les « exempte jamais en rien de toute l'étendue de la loi écrite. » Voilà la doctrine que vous nommez un *pur fanatisme...,* un *pur quiétisme...,* une *illusion fanatique.* J'ai ajouté que dans les tentations violentes, et dans les cas où le précepte presse, ces âmes, quelques passives qu'elles soient, doivent recourir aux motifs même les plus intéressés, et à l'empressement *même naturel,* plutôt que de s'exposer à succomber à la tentation. C'est ce que vous appelez vous-même *s'aider de tout.* Il y a entre nous cette différence, que vous serez réduit à supposer qu'on *s'aide* de certaines imperfections que

[1] *Instr. Past.,* n. 3, tom. IV, pag. 184.
[2] *Préf.,* n. 61, pag. 585 et suiv.
[3] *Expl. des Max.,* pag. 13 et 14.

vous croyez vicieuses, et que je veux qu'on s'aide seulement d'une imperfection naturelle qui n'est pas péché.

XXIII. C'est en cette occasion que vous avez dit que *le cas des préceptes affirmatifs est très-rare,* pour en conclure que je donne tout au fanatisme, excepté certains moments *très-rares* où le précepte presse ; mais les moments que j'excepte ne sont exceptés que pour emploÿer un empressement *même naturel* dans les plus violentes tentations, et je veux que tout le reste de la conduite soit une coopération fidèle à la grâce commune des justes dans la plus obscure foi. Pour l'inspiration extraordinaire, je ne lui laisse ni place ni fente pour entrer jamais dans cette vie de pur amour et de pure foi. Mais en voulant me faire une objection qui se détruit d'elle-même, vous vous êtes jeté dans un inconvénient manifeste. Vous voudriez le couvrir en disant : « Qu'on m'entende bien [1]. » Je ne vous entends que trop bien, monseigneur. Vous ajoutez : « Je « ne dis pas que l'obligation de pratiquer les préceptes affirmatifs « soit rare : à Dieu ne plaise ! » Que dites-vous donc ? ne reconnoissez-vous pas vos paroles : *vanaque est exceptio de præcepti casu, qui in præceptis affirmativis est rarissimus ac vix unquam ad certa monumenta revocandus ? L'obligation de pratiquer le précepte* est restreinte au cas du *précepte.* Le cas du précepte est, selon vous, *très-rare.* L'obligation de le pratiquer est donc *très-rare.* Ne dites point que *l'obligation n'en est pas perpétuelle.* Il y a une extrême différence entre une chose *qui n'est pas perpétuelle,* et une *qui est très-rare.* Ne niez donc pas un fait si constant. Mais en l'avouant, ajoutez que cette expression, qui vous a échappé dans un excès de zèle pour combattre mes erreurs, est contraire à vos vrais sentiments. Vous ajoutez : « Je parle des moments certains et précis « de l'obligation ; car qui peut déterminer l'heure précise à laquelle « il faut satisfaire au précepte intérieur de croire, » etc. Non, monseigneur, ne confondons point ces deux chores très-différentes, que vous avez si clairement distinguées. La première chose est que *le cas du précepte est très-rare : qui in præceptis affirmativis est rarissimus.* La seconde chose, que vous ajoutez à la première, est que le moment précis en peut à peine être fixé. N'espérez donc pas de faire insensiblement une seule proposition de deux propositions distinctes, qui sont dans votre ouvrage l'une après l'autre : outre que le moment précis est difficile à assigner, d'ailleurs *le cas du précepte* est, selon vous, *très-rare. Qu'on m'entende bien,* dites-vous.

[1] *Préf.*, n. 59, pag. 584.

Qui voulez-vous qui vous entende autrement que je vous entends, quand vous parlez ainsi. « Je ne dis pas que l'obligation de prati- « quer les préceptes affirmatifs soit rare : à Dieu ne plaise ? » L'obligation et le cas de l'obligation sont-ils différents ? Le cas qui oblige est *très-rare,* selon vos paroles. Quoi ! est-ce ainsi, monseigneur, que vous éludez sans ménagement votre décision formelle, vous qui voulez que tout le monde vous croie contre moi, parce que vous *parlez avec sincérité,* ainsi que l'Apôtre, *comme de la part de Dieu, devant Dieu* et en Jésus-Christ ? Cette excuse, si manifestement contraire à votre texte, est-elle le modèle que vous voulez me donner d'une humble et sincère rétractation ?

Je serai toute ma vie, avec un respect que rien ne peut altérer, etc.

TROISIÈME LETTRE.

PREMIÈRE PARTIE.

SUR LA CHARITÉ.

Monseigneur,

I. Vous n'oubliez rien pour empêcher que l'école ne s'alarme de ce que vous entreprenez contre elle. Vous dites qu'on *trouvera* partout dans votre livre que « l'objet primitif de la charité, c'est l'ex- « cellence et la perfection de la nature divine[1]. » Vous ajoutez, en parlant de vos ouvrages : « On verra en termes formels la perfec- « tion de Dieu en elle-même, comme le motif primitif et spécifique « de la charité ; c'est-à-dire la contradictoire de la proposition qu'on « m'impute. » Vous supposez donc, monseigneur, qu'il n'est pas permis de vous imputer des propositions contradictoires, vous qui ne cessez de m'en imputer.

Vous dites ailleurs[2] que « Dieu en lui-même étant sans doute « plus excellent que Dieu en nous, puisqu'en lui-même il est infini, « et ne peut être communiqué que d'une manière finie ; il s'ensuit « que la charité doit avoir pour objet essentiel Dieu en tant qu'il « est bon en soi, et non Dieu en tant qu'il nous rend heureux. » Quand on entend cette exclusion de *Dieu en tant qu'il nous rend heureux,* on est tenté de croire, monseigneur, que vous voilà enfin d'accord avec toute l'école, et que j'ai voulu vous imputer artificieusement un sentiment contraire au vôtre pour faire oublier mes er-

[1] *Avert. sur les div. Ecrits,* n. 9, tom. XXVIII, pag. 354.
[2] *Préf. sur l'Inst. past.,* n. 38, t. XXVIII, pag. 562.

reurs, excitant une contestation frivole entre l'école et vous. Mais approfondissons, s'il vous plaît.

II. Je n'ai jamais dit que vous voulussiez exclure *Dieu, en tant qu'il est bon en soi,* de l'objet de la charité. J'ai dit seulement que vous vouliez que la charité ne pût jamais regarder Dieu comme bon en lui-même, sans le regarder aussi comme bon pour nous, et que, selon vous, sa bonté relative à nous est en lui la *raison d'aimer,* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte;* de manière que s'il n'étoit pas béatifiant à notre égard, il ne nous *seroit plus la raison d'aimer,* c'est-à-dire qu'il ne nous seroit plus aimable, quoiqu'il fût bon en lui-même. N'avez-vous pas établi cette doctrine dans votre premier livre [1] ? On n'a qu'à le bien lire. Mais quand vous n'auriez point parlé ainsi dans le premier volume, le second, quoique si radouci pour apaiser l'école alarmée, suffiroit encore pour montrer quelle est votre doctrine.

III. « L'excellence de la nature divine est, dites-vous, l'objet pri-« mitif de la charité, *c'est comme* son motif primitif et spécifique. » Jamais théologien n'a parlé ainsi. Que veut dire *motif primitif?* Si vous entendez par là que la perfection de Dieu en lui-même est l'origine et la source de la béatitude qu'il nous communique, la perfection absolue de Dieu sera en ce sens autant le *motif primitif* de l'espérance que celui de la charité ; car tout homme qui espère de Dieu la béatitude ne l'espère de lui qu'à cause qu'il sait par la foi que sa perfection absolue est la source de tout le bien qu'il nous communique. Une preuve que c'est là votre pensée, c'est que vous raisonnez ainsi : « Le *seul* objet qu'on ne peut pas séparer absolu-« ment des autres, même par la conception.... c'est celui de l'ex-« cellence et de la perfection divine ; car qui peut songer seulement « à aimer Dieu, sans songer que c'est à l'être parfait qu'il se veut « unir ? c'est la première pensée qui vient à celui qui l'aime [2], » etc. Voilà, selon vous, monseigneur, la *première pensée* qui prépare l'acte de charité ; voilà ce qui est *primitif.* Les autres pensées sur la béatitude peuvent n'être pas actuellement distinctes et aperçues. Mais cette perfection *est l'objet sans lequel la* charité *ne peut ni être, ni être entendue, l'objet qu'on ne peut séparer d'elle, même par abstraction.* Tout cela est vrai. Mais on en peut dire tout autant de l'espérance ; car nul ne peut espérer raisonnablement de Dieu la béatitude qu'autant qu'il le suppose un objet béatifiant ou parfait, qu'autant qu'il le regarde comme la source et le fond *primitif* d'où

[1] *Inst. sur les ét. d'orais.,* liv. X, n. 9, tom. XXVII, pag. 451.
[2] *IVe Ecrit,* n. 21, tom. XXVIII, pag. 483.

doit découler en nous la béatitude. Sans cette supposition, l'espérance *ne peut ni être, ni être entendue.*

Est-ce donc, monseigneur, en ce sens, qui élude la notion commune des théologiens, que vous voulez que la perfection de Dieu en lui-même soit l'*objet* ou *motif primitif* de la charité? En voici encore une preuve claire, tirée de vos paroles : « Aimer Dieu « comme nous étant bon, c'est aussi l'aimer comme bon en soi ; et « l'un de ces sentiments fait partie de l'autre[1] ». C'est ce que vous dites, en assurant, contre le texte formel de saint Bernard, que ce Père « confond naturellement l'excellence de la nature divine en « elle-même... avec la bonté communicative ». Dans l'espérance, on *aime* Dieu, dites-vous, *comme étant bon:* donc, selon vous, on l'y aime aussi *comme bon en soi;* on l'y désire en le supposant béatifiant, c'est-à-dire parfait. Voilà l'*objet* ou *motif primitif* qui est, selon vous, dans l'espérance comme dans la charité, par la confusion que vous faites faire *naturellement* à saint Bernard de la bonté en elle-même avec la *bonté communicative.* C'est encore sur le même principe que vous avez dit ces paroles: « L'amour qu'on a pour « Dieu, comme objet béatifiant, présuppose nécessairement l'amour « qu'on avoit pour lui à raison de la perfection et de la bonté de « son excellente nature[2] ». Vous voulez que tout amour d'espérance suppose une vue et un amour de Dieu bon, parfait et excellent en lui-même. Voilà l'*objet primitif* ou source de la béatitude, qu'il faut *présupposer nécessairement* dans l'espérance aussi bien que dans la charité.

1° Voici votre véritable doctrine. Vous admettez, dans l'acte de charité pour objet *primitif* et *principal,* la perfection de Dieu en lui-même. Mais cet *objet primitif* ou principal, qui ne peut en être séparé, *même par abstraction,* se trouve, comme je viens de le prouver, tout autant dans l'acte d'espérance.

2° Vous appelez cet objet *spécifique* l'objet *essentiel:* mais est-il le seul *essentiel?* S'il n'est pas le seul *essentiel,* c'est en vain que vous nous éblouissez par un si grand terme. La bonté relative à nous est aussi l'objet *essentiel.* Par conséquent, elle est aussi l'objet *spécifique,* car on doit appeler spécifique tout ce qui sert à constituer l'espèce ou l'essence ; et si la bonté relative est un objet *essentiel,* il faut qu'elle entre dans l'objet *spécifique.* Vous ne pouvez vous tirer de cette difficulté qu'en alléguant encore l'objet *primitif.* Mais cet objet *primitif* n'est pas moins essentiel à votre espérance qu'à votre charité.

[1] *Préf.,* n. 102, tom. XXVIII, pag. 646.
[2] *IIe Ecrit,* n. 5, tom. XXVIII, pag. 413.

3° Vous renversez l'usage de tous les termes de l'école, en faisant cette question : « Quel est le premier et le principal, ou, ce « qui est la même chose, quel est l'objet spécifique de cette vertu » ? Non, monseigneur, on ne parle point ainsi. L'objet *spécifique* comprend tout ce qui constitue l'espèce ; il est le seul *essentiel*. Tous ceux que vous voudrez insinuer, sous le nom de *motifs secondaires* et de *moins principaux*, ne pourroient être qu'accidentels. Dès qu'ils ne seroient qu'accidentels, on pourroit les *arracher* et les supprimer dans les *actes* produits par la raison. Ils ne seroient *plus la raison d'aimer*, qui ne *s'explique pas d'une autre sorte*. Dès ce moment, les souhaits de saint Paul, de Moïse et de tant de saints de tous les siècles, ne seroient point des *velléités ;* mais des volontés pleinement délibérées, quoique conditionnelles. Dès ce moment, il ne seroit plus permis de dire, comme vous l'assurez encore dans votre dernier livre [1], « qu'on fait tout pour être heureux,.... que « c'est le fond de la nature, que la grâce suppose,..... que tous les « actes surnaturels (vous n'en exceptez pas plus ceux de la charité « que ceux de l'espérance) sont fondés nécessairement sur le désir « naturel de la béatitude, parce que cette inclination naturelle se « confond avec la grâce qui en fixe les mouvements généraux, en « sorte que la nature, déterminée au bien en général, se trouve in- « clinée par la grâce au bien véritable ».

IV. L'analyse de ces paroles vous mèneroit loin en rigueur. *On fait tout pour être heureux.* Veut-on glorifier Dieu pour être heureux, ou bien veut-on être heureux pour glorifier Dieu ? C'est, dites-vous, monseigneur, le « fond de la nature que la grâce suppose :... « cette inclination naturelle se confond avec la grâce ». *Cette inclination naturelle* regarde-t-elle le salut ou béatitude chrétienne, sur laquelle seule roule toute notre contestation ? Elle ne peut regarder qu'une béatitude naturelle, c'est-à-dire un consentement imparfait et passager. La béatitude chrétienne ou surnaturelle n'est donc pas un objet auquel nous soyons portés par *cette inclination naturelle*. Cette inclination ne peut *se confondre avec la grâce ;* car l'une tend à un objet très-différent de l'autre. La nature demande, par une inclination aveugle et nécessaire, un contentement passager. La grâce, fondée sur une promesse entièrement libre et gratuite, fait désirer librement une béatitude pleine, permanente et surnaturelle. Peut on jamais confondre des objets si différents et des affections si diverses ? Ce grand argument d'une inclination naturelle et invincible pour la béatitude tombe donc de lui-même. C'est ou un

[1] *Préf.*, n. 114, pag. 659.

paralogisme continuel, ou l'erreur de ceux qui diroient que la béatitude surnaturelle est due essentiellement à la nature intelligente. On a une inclination indélibérée, il est vrai, pour son propre consentement passager, mais non pour la béatitude chrétienne, qu'on ne désire que librement, qu'on pourroit ne pas désirer, qu'on ne désire que par conformité aux promesses gratuites, et qu'il faudroit bien se garder de désirer, si Dieu, qui étoit libre de nous la donner ou de ne nous la donner pas, n'avoit point voulu nous la donner.

Jugez, monseigneur, par cette distinction si claire et si essentielle à la question, de l'excès avec lequel vous poussez à bout un pur paralogisme. « On peut quelquefois, dites-vous, ne penser pas « actuellement à sa béatitude, mais non pas qu'on puisse s'arracher « du cœur une chose que la nature, c'est-à-dire Dieu même, y a « attachée. » La nature n'a point attaché au cœur de l'homme le désir de la béatitude surnaturelle. C'est pourtant cette béatitude surnaturelle de laquelle seule il s'agit. Vous confondez la nature et la grâce, et vous ne voulez pas que la volonté animée par la grâce puisse se détacher jamais en aucun sens de la béatitude surnaturelle, parce que la nature s'attache à un contentement passager, qui est aussi différent de cette béatitude que le ciel l'est de la terre.

V. Il faudroit encore savoir ce que vous entendez par *ne penser pas toujours actuellement à la béatitude*. Si vous dites seulement qu'on n'en a pas toujours une certaine pensée réfléchie et aperçue, vous ne dites rien pour contenter l'école; car la béatitude n'en est pas moins le véritable objet qui meut réellement la volonté *en tout acte que la raison peut produire*. Si, au contraire, vous vouliez dire que, dans les actes libres et humains, la béatitude n'est pas toujours un objet qui meuve la volonté, alors elle cesseroit d'être un vrai motif, et tout votre système seroit renversé. Le voici, ce système, dans les paroles les plus mitigées de votre ouvrage[1] : La charité « est un amour de Dieu pour lui-même, indépendamment de la « béatitude qu'on trouve en lui. » Voilà un commencement qui promet tout; voyons la suite. « Mais à deux conditions. » Si vous voulez dire quelque chose de sérieux, il faut que ce soient deux conditions qui n'empêchent pas que la charité ne soit un amour véritablement indépendant de la béatitude. La première condition est que cet amour se trouve *dans tous les justes*. C'est ce que personne ne peut nier. « L'autre, que l'indépendance qu'on attribue à la

[1] *IIe Ecrit*, n. 12, pag. 420.

« charité tant de la béatitude que des autres bienfaits de Dieu, loin « de les exclure, les laisse, dans la pratique, un des motifs les plus « pressants, quoique secondaire et moins principal, *de* cette reine « des vertus. »

Toutes ces expressions ne signifient rien de précis. Dans la spéculation, aussi bien que *dans la pratique*, il faut admettre un amour *secondaire* outre le *principal*, c'est-à-dire l'espérance outre la charité, mais sans faire aucune confusion des motifs propres de ces deux vertus : dans la pratique aussi bien que dans la spéculation, il faut reconnoître que la charité est plus parfaite que l'espérance, et que les actes d'espérance commandés expressément par la charité, et formellement rapportés à sa fin, conviennent plus aux âmes parfaites que les actes non commandés expressément, et non rapportés de ce rapport formel. La spéculation et la pratique sont donc pleinement conformes; et c'est en vain que vous tâchez de faire entendre quelque différence entre elles; comme s'il falloit enseigner la perfection autrement que les saints ne la pratiquent, ou que les saints la pratiquassent autrement que l'Eglise ne l'enseigne.

VI. Mais enfin revenons à votre motif *secondaire*. S'il est accidentel, il peut être *arraché*, et tout votre système n'a plus de ressource. Si, au contraire, il est essentiel et partiel du spécifique, c'est inutilement que vous le nommez *moins principal et secondaire*, à cause que l'autre est le *primitif*, c'est-à-dire que la perfection de Dieu est la source de notre béatitude. Le *primitif* n'est point le *principal*, s'il ne peut jamais avoir aucune force tout seul, et si l'autre lui donne toute la vertu qui fait l'acte. Or est-il que, selon vous, le *secondaire* donne à l'autre toute la vertu qui fait l'acte, puisqu'il est la *raison d'aimer*, qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*. En quelle conscience peut-on dire que l'acte de charité soit indépendant d'un motif qui lui est essentiel? L'amour est-il indépendant de la *raison d'aimer*, qui *ne s'explique pas d'une autre sorte?* L'amour de Dieu est-il indépendant d'un motif sans lequel on ne pourroit l'aimer, selon vous-même? Ce seroit se jouer du lecteur, que de vouloir faire entendre qu'une chose est indépendante de sa propre essence.

Il est donc inutile, monseigneur, de chercher, comme vous le faites sans cesse, des moyens de saper les fondements de la doctrine de l'école. Je vais les examiner les uns après les autres en peu de mots.

Ire OBJECTION.

VII. Vous dites[1] que « les souhaits de Moïse et de saint Paul ont

[1] *Préf.*, n. 46, pag. 570.

« un sens réel,... mais expressif d'une simple velléité, et d'un im-« possible qui ne peut ôter la béatitude d'entre nos motifs. » Je laisse à juger au lecteur de ce sens *expressif... d'un impossible qui ne peut,* etc. Vous ne pouvez donc plus alléguer qu'un sens de *simple velléité.* Mais la velléité elle-même peut-elle avoir aucun sens? C'est ce qu'il falloit expliquer, faute de quoi vous ne dites rien de réel; et c'est ce que vous n'avez pas même jugé à propos de tenter. Si la velléité n'est pas un acte humain et délibéré, le sens de la velléité n'est pas un sens. Ce qui n'est pas même un acte humain, comment peut-il être cet acte héroïque qui ne convient, *quand il est sérieux, qu'aux Paul et aux Moïse*[1], etc. ? Si, au contraire, la velléité est un acte humain, elle a, selon vous, le motif de la béatitude. Comment peut-on, par le désir de la béatitude, désirer de pouvoir renoncer à la béatitude même ? Peut-on avoir aucun commencement de désir, aucune demi-volonté, contre l'essence de tout vouloir ? Peut-on jamais en aucun sens ni aimer ni désirer d'aimer contre la raison d'aimer ? On peut bien désirer la possibilité d'une chose impossible en d'autre matières. Mais désirer de vouloir ce qu'il est absolument impossible même de vouloir, ni de désirer de vouloir en aucun sens, c'est ne rien vouloir, c'est extravaguer. La volonté n'a aucune part à cette saillie d'imagination. L'entendement même ne peut rien concevoir de réel dans ces termes contradictoires. Le désir du désir même ne peut jamais se former en nous contre la raison d'aimer. Voilà les *pieux excès*[2] contre l'essence de l'amour, que vous attribuez à saint Paul et à Moïse ; voilà les *amoureuses extravagances* des saints de tous les siècles. Ce nom spécieux de *simple velléité* ne peut rien couvrir, et il faut ou mépriser ouvertement *ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Église,* ou avouer de bonne foi que le dernier retranchement de votre système est entièrement renversé.

IIe OBJECTION.

VIII. Vous prétendez que je suis *vaincu par moi-même.* Voici comment. Il y a, selon moi, une nécessité indispensable de nous aimer toujours nous-mêmes. Or est-il qu'on ne peut s'aimer sans se désirer le souverain bien ou béatitude. Donc il y a nécessité à s'aimer en tout acte pour le souverain bien ou béatitude. Je suis affligé, monseigneur, d'être réduit à vous dire qu'il y a autant de mécomptes que de mots dans ce raisonnement.

[1] *Inst. sur les ét. d'orais.,* liv. x, n. 19, tom. xxvii, pag. 426.
[2] *Ibid.,* n. xxii, pag. 437.

1° Il ne faut jamais confondre l'inclination naturelle et indélibérée, qui est en nous pour notre bonheur, avec le précepte indispensable de nous aimer nous-mêmes. Dans l'endroit que vous citez, je ne parle que du précepte de la charité par lequel nous sommes indispensablement obligés, non à avoir une inclination indélibérée pour notre bonheur, mais à nous aimer délibérément en Dieu et pour Dieu, comme quelque chose qui lui appartient [1].

2° L'inclination naturelle pour le bonheur ne regarde qu'un contentement passager et naturel, mais nullement la béatitude surnaturelle, dont il est question uniquement entre nous. Ainsi, rien n'est plus manifestement hors de la question.

3° Cette inclination naturelle est invincible comme l'amour de la vie, en ce qu'on ne peut l'arracher entièrement et cesser de la ressentir. Mais on peut ne la suivre point dans les actes délibérés, de même qu'on peut, sans s'arracher l'inclination indélibérée pour la vie, se résoudre délibérément à mourir. Que diriez-vous, je vous supplie, monseigneur, à un homme qui vous feroit cet argument : L'inclination de vivre ne peut être ôtée à l'homme. Or est-il qu'on ne peut avoir cette inclination, et vouloir mourir : donc nul homme ne peut se résoudre librement à la mort ? Cet argument informe et insoutenable est précisément semblable à celui que vous croyez si victorieux. Que pouvez-vous conclure contre moi de cette doctrine ? On a une inclination pour la béatitude comme pour la vie, qui se fait toujours sentir, mais qu'on est libre de ne suivre pas. Cette inclination ne tend point à la béatitude surnaturelle, qui est le salut, dont il est uniquement question entre nous. Pour l'amour de nous-mêmes, qui nous est commandé par un précepte indispensable, c'est un amour libre, qui ne nous fait désirer la béatitude surnaturelle que par rapport aux promesses gratuites, et qui n'empêche point que nous n'aimions Dieu par certains actes d'amour, où cette béatitude n'a aucune part.

IIIe OBJECTION.

IX. Vous assurez que saint Grégoire de Nazianze n'a point cru que le souhait de l'Apôtre regardât la béatitude future, mais seulement la vie temporelle. Vous ajoutez que j'ai commis une infidélité sur le passage de ce Père, parce que j'ai dit *souffrir* simplement, et que ce Père dit *souffrir quelque chose*, παθεῖν τι [2]. Mais ne voyez-vous pas, monseigneur, que τι n'est qu'un terme indéfin

[1] *Inst. past.*, n. 11, tom. IV, pag. 207.
[2] *Orat.* II, ol. I, n. 55, p. 40.

et suspendu, qui ne signifie qu'autant qu'il est déterminé par la suite? Or la suite le détermine, à mon sens. Le voici : c'est que saint Paul veut *souffrir quelque chose comme un impie.* Quelle est cette chose que les impies souffrent quand ils sont aliénés de Jésus-Christ? C'est sans doute la privation de la béatitude céleste? Il ajoute que son amour poussoit l'Apôtre à *les vouloir introduire en sa place auprès de Jésus-Christ.* Quelle est donc cette place auprès de Jésus-Christ? Etoit-ce une place pendant la vie corporelle? Cette place qu'il vouloit perdre, étoit-ce son amour pour Jésus-Christ et son apostolat qu'il vouloit céder aux Israélites? Ce sens seroit impie. Quoi donc? Veut-il seulement mourir pour les faire vivre? Est-ce là cet amour incompréhensible par lequel saint Paul *a osé quelque chose,* en sorte que saint Grégoire de Nazianze croit *oser lui-même en le rapprochant?* Si saint Grégoire de Nazianze n'eût attribué à saint Paul que le désir de la mort, falloit-il tant de mystère pour dire que saint Paul avoit voulu mourir pour être bienheureux, et pour sauver en même temps ses frères? Faut-il, monseigneur, donner tant de contorsions aux paroles de ce Père, de peur d'avouer qu'il a dit que vous ne pouviez nier qu'on trouve d'ailleurs *dans ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Église?* Mais vous paroissez même vouloir détruire ce que vous avez avoué sur saint Chrysostôme. Vous voulez qu'il n'attribue à Moïse et à saint Paul qu'un sacrifice conditionnel de quelque chose d'accidentel à la béatitude chrétienne. Vous dites qu'il réserve le désir *d'être avec Jésus-Christ;* ce qui est manifestement contraire à mes paroles. Il réserve bien l'amour de Dieu de Jésus-Christ; mais, loin de réserver le désir *d'être avec Jésus-Christ,* il suppose au contraire une exclusion de sa société béatifique et de sa vision glorieuse. On peut aimer une personne jusqu'à consentir de ne la point voir, s'il le faut, pour lui plaire et pour lui procurer plus de gloire. L'Apôtre, dit saint Chrysostôme, « vouloit « être séparé et aliéné de ce chœur qui environne Jésus-Christ, et « non pas de son amour. » Cette place dans la troupe des bienheureux avec Jésus-Christ, dont saint Chrysostôme assure que l'Apôtre veut être *séparé et aliéné,* est la même que saint Grégoire de Nazianze assure que l'Apôtre veut perdre pour la céder à ses frères. Il vouloit être « privé du royaume, et de cette gloire cachée ; » il vouloit « souffrir tous les maux : il prioit qu'il fût anathème à « l'égard de Jésus-Christ, c'est-à-dire séparé de lui[1]. » Voilà ce

[1] *In Ep. ad Rom.,* hom. XVI, n. 1, tom. IX, p. 603.

que saint Chrysostôme appelle un *un amour secret et nouveau*, une chose qui ne sera *nullement crue par le grand nombre*, une vérité qui *trouble* l'auditeur. Ce sacrifice conditionnel tombe, selon Sylvius [1], sur la béatitude même ; c'est ainsi que cet auteur explique les paroles de saint Chrysostôme sur celles de saint Paul. « Je « souhaiterois, s'il étoit possible et permis, d'être séparé de la so- « ciété de Jésus Christ, *a Christi consortio....* : j'aimerois mieux « ne pas jouir de la vision et de la gloire.... Par cette séparation « de Jésus-Christ, il entend, non la privation de l'amitié de Dieu, « mais celle de la gloire des élus : *Non intelligit privationem ami- « citiæ Dei, sed carentiam gloriæ electorum.* » Connoissez-vous, monseigneur, un autre *royaume du ciel*, une autre gloire des élus, une autre société de Jésus-Christ, une autre vision que la vision intuitive de Dieu et que la gloire éternelle ? Si vous en connoissez une autre, apprenez-là à toute l'Eglise, qui l'ignore ; ou expliquez-nous en quoi consiste la récompense du dehors dans le ciel, et les honneurs de l'autre vie *outre* les biens promis ; ou avouez que c'est la vision intuitive promise gratuitement aux fidèles et distinguée de Dieu aimé pour lui-même plus que toutes choses, dont saint Chrysostôme dit que l'Apôtre auroit voulu être privé pour le salut de ses frères. Plus vous tâchez de reculer insensiblement sur les choses que vous aviez avouées, plus vous faites sentir à tout le monde combien de tels aveux étoient décisifs contre votre cause.

IVe OBJECTION.

X. Voici une nouvelle clef que vous donnez de ces paroles reçues de toutes les écoles. La charité a pour objet Dieu bon en lui-même, sans rapport à nous et à notre béatitude. Vous parlez ainsi : « Entendons plutôt que l'école, quand elle donne pour objet à la « charité Dieu comme bon en lui-même, outre les explications que « nous avons données à ce terme, veut dire encore qu'il ne faut « pas regarder Dieu comme une chose qui soit relative à nous, puis- « que, au contraire, c'est plutôt nous qui, par notre fonds, devons « lui être rapportés, et l'aimer plus que nous-mêmes [2]. »

Je ne reconnais point, monseigneur, votre style si affirmatif dans ces paroles pleines d'incertitude et d'hésitation. Vous n'osez nier le sens naturel de l'école ; mais vous voudriez bien l'éluder en introduisant celui-ci. Remarquez, je vous supplie, que tout ce que vous dites pour caractériser votre charité convient autant à

[1] *In 2, 2 quæst.* XXVI, art. IV.
[2] Ve *Ecrit,* n. 11, tom. XXVIII, pag. 513.

l'espérance. Si Dieu, comme bon en lui-même, ne signifie que Dieu que nous ne devons pas rapporter à nous comme un moyen à la fin, sans doute nulle vertu chrétienne ne peut en ce sens regarder Dieu comme bon relativement à nous. En ce sens l'espérance doit regarder Dieu comme bon absolument en lui-même, aussi bien que la charité : car l'espérance, loin d'être une vertu théologale, seroit vicieuse et criminelle, si elle regardoit la bonté de Dieu comme relative en ce sens, c'est-à-dire comme devant être rapportée finalement à nous. A quoi sert-il donc, monseigneur, de tenter tant de moyens pour ébranler la notion commune de la charité, puisque vous ne le pouvez faire qu'en tombant dans des extrémités si dangereuses ?

Ve OBJECTION.

XI. Voici encore une autre manière d'éluder cette définition de la charité, dont je ne puis assez m'étonner. « Comment distinguera-« t-on, dites-vous [1], l'espérance d'avec la charité, si la charité « comme l'espérance peut produire le désir de posséder Dieu ? » Voilà l'objection bien proposée. Voyons la réponse. « Ils devroient « penser que la charité, qui est la vertu universelle, comprend en « soi les objets de toutes les autres vertus qui lui sont subordon-« nées, pour s'en servir à s'exciter et à se perfectionner elle-même. » Devroient-ils penser que la charité a pour motifs essentiels et *secondaires* les motifs de toutes les autres vertus, parce qu'elles *lui sont subordonnées* et qu'elle s'en sert, etc. ? Ou ce raisonnement conclut autant pour la foi, pour la patience, pour l'humilité, pour la chasteté, que pour l'espérance ; ou il ne conclut rien. A-t-on jamais dit que le motif de la patience entre nécessairement dans l'acte de charité, parce que la patience est subordonnée à la charité ? Mais il faut écouter la suite [2] : « A quoi nous ajouterons *ce* beau principe, que l'es-« pérance *et* la charité regardent la jouissance de Dieu chacune « d'une manière différente : l'espérance, comme un bien absent et « difficile à acquérir, et la charité comme un bien déjà si uni et si « présent, que nous n'aurons pas un autre amour quand nous se-« rons bienheureux, en sorte qu'en un certain sens il nous est pré-« sent, et qu'à l'instant de la mort notre amour, sans y rien ajou-« ter devient jouissant et béatifiant ».

Ici, monseigneur, vous proposez encore une autre différence entre l'espérance et la charité, pour tâcher de faire oublier celle du bien absolu et du bien relatif, qui vous embarrasse. Mais prendra-t-on le

[1] Ve *Ecrit,* n. 12, pag. 514.
[2] *Ibid.,* n. 12, pag. 515.

change ; et en recevant votre différence entre la charité et l'espérance, faudra-t-il supprimer ou non cette autre différence que saint Thomas, et toute l'école après lui, donnent encore comme essentielle dans la définition expresse de ces deux vertus ? D'ailleurs, examinons vos paroles. C'est que ces deux vertus *regardent la jouissance de Dieu.* Ce beau principe n'est qu'une pure équivoque, si vous n'entendez, comme saint Augustin, par *jouissance,* qu'un amour qui *s'attache à Dieu pour lui-même :* la charité est, en ce sens, la jouissance même ; la charité imparfaite est l'imparfaite jouissance, la parfaite charité est la jouissance parfaite. Mais si vous entendez par *jouissance* la vision intuitive, qui est le fondement du parfait amour, et la béatitude surnaturelle qui résulte de cette vision, je réponds que, selon toute l'école, la charité ne regarde point comme son objet la propre jouissance prise en ce sens. Vous ajoutez que l'espérance regarde Dieu *comme un bien absent et difficile à acquérir.* D'où vous concluez [1] qu'il « n'en faut pas davantage pour mettre une éternelle « différence entre les opérations de ces deux vertus ». Vous voudriez bien, monseigneur, qu'il *n'en fallût pas davantage* pour sauver la distinction de ces deux vertus, et supprimer ainsi celle du bien absolu d'avec le bien relatif. Mais saint Thomas et toute l'école ont mis l'infériorité de perfection de l'espérance, par comparaison à la charité, en ce que l'espérance cherche la possession du bien, c'est-à-dire la béatitude, *adoptio boni* [2] *;* au lieu que la charité *s'arrête en Dieu, non afin qu'il lui en revienne aucun bien, non ut ex eo aliquid nobis proveniat,* et *c'est par-là précisément qu'elle est plus parfaite, et ideo est excellentior,* etc. Il n'est donc pas vrai, monseigneur, qu'il *n'en faille pas davantage* que la différence que vous alléguez.

Vous dites encore que « la charité, qui, de sa nature, a la force « de nous unir immuablement et inséparablement à Dieu, par-là « est incompatible avec l'état de péché ; ce qui, ne convenant pas « à l'espérance, il n'en faut pas davantage ». Il n'est pas question de caractériser les vertus par leurs effets, mais par leur nature propre et par leurs objets. Recourir à tant de ressources nouvelles pour éluder le sens naturel d'une définition autorisée pendant tant de siècles par toutes les écoles, c'est laisser voir qu'on est bien pressé. De plus, pourquoi l'espérance sera-t-elle, selon vous, moins justifiante que la charité, si elles *regardent* toutes deux la *jouissance,* et si elles ont toutes deux, selon vous, comme je l'ai montré par vos paroles, la perfection absolue de Dieu pour *objet primitif ?* Vous

[1] Ve *Ecrit,* n, 12, pag. 515.
[2] 2, 2 *Quœst.* XXIII, art. VI.

direz, monseigneur, que la charité est plus noble en ce qu'elle regarde la *jouissance* présente, et que l'espérance ne regarde que la jouissance absente et future. Mais si vous parlez ainsi, votre système est renversé. Si la charité ne regarde point la jouissance absente, mais seulement la présente, elle ne regarde donc que l'union présente d'amour entre Dieu et l'âme; et elle ne regarde point la *jouissance* absente ou future, qui est la béatitude céleste. Si, au contraire, ces deux vertus regardent la jouissance absente ou béatitude future, votre distinction entre ces deux vertus se détruit elle-même.

Ce qui me paroît le plus fâcheux, c'est que vous voulez réaliser la distinction de ces deux vertus par leurs effets, au lieu de la chercher, comme l'école, dans leurs objets essentiels, et que vous laissez entendre que l'espérance, quand elle est seule, n'est qu'un amour foible et commençant de cet objet parfait en soi et béatifiant; au lieu que la charité est pour la pratique un amour dominant, constant et fructueux de ce même objet parfait en soi, et béatifiant pour nous. Ainsi l'espérance ne seroit qu'une charité imparfaite, et la charité qu'une espérance perfectionnée, affermie, et dominante dans l'âme pour la pratique au-dessus des concupiscences terrestres.

XII. Enfin, monseigneur, ce qui m'étonne de plus en plus, c'est la pleine confiance avec laquelle vous me reprenez de ne me *corriger* point de l'erreur qui règne partout dans mon livre [1]. Quelle est-elle, cette erreur? C'est « qu'on peut tellement se désintéresser du « motif de la béatitude, qu'on aimeroit Dieu également quand on « sauroit qu'il voudroit rendre malheureux ceux qui l'aiment, en « sorte que ces motifs demeurent séparés réellement, encore que « les choses ne le puissent être. » Si vous m'imputez d'enseigner une *séparation réelle* de ces motifs pour l'état des âmes, en sorte que l'âme qui a le motif de la charité n'ait plus celui de l'espérance, vous m'imputez ce que je n'ai jamais dit, et que j'ai souvent condamné. Si vous ne m'imputez d'enseigner qu'une séparation réelle des motifs pour l'acte de charité, d'où j'exclus le motif de la béatitude, vous ne pouvez me condamner là-dessus sans condamner toute l'école avec moi.

XIII. Voilà ce que vous appelez, dans la marge de votre livre [2], « erreur de l'auteur sur la béatitude, établie, détruite et rétablie par « ses principes. » Pour moi, monseigneur, je n'ai garde de détruire

[1] *Préf.*, n. 46, tom. XXVIII, pag. 570.
[2] *Ibid.*

comme vous notre XXXIIIe article d'Issy, où nous avons approuvé « l'acte de soumission et consentement..... des âmes parfaites..... « à la volonté..... de Dieu, si, par une très-fausse supposition, il les « tenoit dans des tourments éternels..... au lieu des biens éternels « qu'il leur a promis. » Je n'ai entendu, par *rendre malheureux,* que tenir dans des *tourments éternels,* avec la privation des *biens éternels* promis. Je ne m'en dédis pas, monseigneur; c'est vous qui voulez vous en dédire. Je prends notre article à la lettre : vous voulez l'éluder. Mais ce qui est encore bien surprenant, c'est que vous assurez qu'être *heureux* est, selon *toute* la *théologie,.....* la *fin dernière.* Non, monseigneur, la théologie ne parle point ainsi. La béatitude est le plus parfait moyen, et la gloire de Dieu *est la fin dernière.* La béatitude est si peu la *fin dernière,* que c'est, selon Sylvius, rapporté par vous-même, et selon la plupart des autres théologiens, ce qu'on ne peut vouloir *principalement* et comme *fin dernière,* au lieu de la gloire de Dieu, que par un renversement de l'ordre. « Il faut exercer l'amour et pratiquer les bonnes œuvres « pour la béatitude, comme fin de ces bonnes œuvres. Mais en pas- « sant outre, il faut rapporter notre béatitude à Dieu, comme à la « fin simplement dernière, étant tellement disposés, que s'il n'y « avoit point de béatitude à attendre, nous voudrions néanmoins « l'aimer de même : *ita affecti, ut etiamsi non esset expectanda* « *beatitudo, vellemus tamen pariter eum deligere* [1]. » Ce n'est point pour *être heureux* qu'il faut glorifier Dieu, mais c'est pour glorifier Dieu qu'on doit vouloir être heureux.

SECONDE PARTIE.

SUR LA CONTEMPLATION.

XIV. Il est temps, monseigneur, de vous faire mes plaintes sur tout ce que vous m'imputez touchant la contemplation. Voici ma vraie doctrine, tirée de mon livre, sur laquelle je suis fâché d'être réduit à faire tant de répétitions ennuyeuses :

1° Aucune âme, si parfaite qu'elle soit, n'a jamais ici-bas une contemplation perpétuelle [2].

2° La contemplation, quand elle est *négative,* l'est en ce qu'elle « ne s'occupe volontairement d'aucune image sensible, d'aucune « idée distincte et nominable, c'est-à-dire limitée et compréhen- « sible [3]. »

[1] *In 2, 2 quæst.* XXVII, art. III.
[2] *Max. des Saints,* pag. 28 et 29.
[3] *Ibid.,* pag. 29.

3° La contemplation, quand elle n'est pas *négative*, ne laisse pas d'être simple, pure, directe et parfaite. Cette simplicité « n'empêche « pas que la contemplation ne puisse avoir pour objets distincts « tous les attributs de Dieu et les trois personnes divines[1]. »

4° Cette *simplicité* de la contemplation, quand elle n'est pas négative, « n'exclut point la vue distincte de l'humanité de Jésus-« Christ et de tous ses mystères, parce que la pure contemplation « admet d'autres idées avec celle de la divinité[2]. » Ainsi, quand elle n'admet que l'idée de la divinité en général, elle est négative : quand elle admet d'autres idées des attributs, des personnes divines, de Jésus-Christ et de tous ses mystères, elle n'en est ni moins simple ni moins pure.

5° Alors « elle admet tous les objets que la pure foi nous peut « présenter. » Ainsi elle voit, dans sa plus grande pureté et simplicité, d'une vue simple et amoureuse, « Jésus-Christ et tous ses « mystères comme certifiés ou rendus présents par la pure foi[3]. »

6° Quoique les actes de la contemplation négative, qui vont directement et immédiatement à Dieu seul, « être illimité et incom-« préhensible, soient plus parfaits, si on les prend du côté de « l'objet, et dans une rigueur philosophique, » les actes de la contemplation, quand elle n'est pas négative, et qu'elle s'occupe des mystères de Jésus-Christ, sont néanmoins *aussi parfaits du côté du principe*, c'est-à-dire *aussi purs et aussi méritoires*[4].

7° Il y a deux temps « où les âmes contemplatives *sont* privées « de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ[5]. » Alors elles ont encore une vue de Jésus-Christ, mais cette vue n'est *pas sensible et réfléchie;* par-là elle est moins *distincte* et moins aperçue : car ce qui est sensible et réfléchi est plus distinct et plus aperçu que ce qui n'est ni sensible ni réfléchi. Mais enfin cette vue directe est une véritable vue, et par conséquent elle a quelque degré de clarté. Il faut même qu'elle se fasse toujours apercevoir, tantôt plus, tantôt moins, à l'âme par conscience : *Omnis cogitatio est conscia sui*. Ainsi la différence se réduit nécessairement au plus ou moins de distinction ou clarté.

8° Le premier de ces deux temps est celui de la *contemplation naissante*[6]. Alors, comme je l'ai remarqué, l'âme qui commence à

[1] *Max.* pag. 29 et 30.
[2] *Ibid., des Saints*, pag. 29.
[3] *Ibid.*, pag. 30.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, pag. 31.
[6] *Ibid.*

contempler est obligée à reprendre la *rame de la méditation*, toutes les fois que *le vent de la contemplation n'enfle plus les voiles*[1], selon la comparaison de Balthasar Alvarez. Ainsi elle est dans une vicissitude entre ces deux exercices. La privation de la *vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ* ne tombe que sur les temps de l'actuelle contemplation; car toutes les fois qu'elle revient à méditer, elle considère discursivement les mystères de Jésus-Christ, puisque la méditation est cette considération discursive. De plus, elle n'est pas occupée pendant les jours entiers à contempler, lors même qu'elle a l'attrait de la contemplation. Ainsi elle est encore occupée de Jésus-Christ dans les intervalles où elle ne contemple pas. Enfin, dans l'actuelle contemplation, elle voit Jésus-Christ confusément, comme elle voit Dieu même; elle n'est privée que d'une *vue distincte, sensible et réfléchie.*

C'est l'imperfection de sa contemplation qui rend cette vue confuse. « Cet exercice est encore très-imparfait; il ne représente Dieu « que d'une manière confuse : l'âme, comme absorbée par son « goût sensible pour le recueillement, ne peut encore être occupée « de vues distinctes. Ces vues distinctes... la rejetteroient dans le « raisonnement de la méditation, d'où elle est à peine sortie[2]. »

Voilà une raison qui tombe autant sur la vue de Dieu que sur celle de Jésus-Christ; et elle est si naturelle, que je ne puis assez m'étonner qu'elle vous choque. La contemplation imparfaite ne doit-elle pas être plus confuse ou moins distincte que la parfaite?

9° Le second temps est celui des *dernières épreuves.* Il ne s'agit pas des épreuves en général, mais des *dernières* ou *extrêmes*, que j'appelle ailleurs l'*extrémité des épreuves.* Alors « l'âme ne perd « pas plus de vue Jésus-Christ que Dieu : elle ne perd que la pos- « session et la connoissance réfléchie de tout ce qui est bon en elle. « Ces pertes ne sont qu'apparentes et passagères, après quoi Jésus- « Christ n'est pas moins rendu à l âme que Dieu même[3]. » La perte n'est qu'*apparente*, puisqu'on ne perd qu'une *connoissance réfléchie*, et point la vue directe de Jésus-Christ *certifié* ou *présent par la pure foi.*

Vous dites de cet état, monseigneur : « Il est vrai qu'on est « comme sans Dieu sur la terre, du côté du sentiment extérieur[4]. » On ne pourroit être sans Dieu si on avoit Jésus-Christ; il faut donc

[1] *Max.*, pag. 28.
[2] *Ibid.*, pag. 30.
[3] *Ibid.*, pag. 14, 16, 20, 30.
[4] *Préf.*, n. 123, pag. 675, 676.

qu'on soit alors sans Jésus-Christ aussi bien que *sans Dieu*, quant aux communications sensibles et aperçues ; mais la vue simple et directe en reste toujours dans les plus grands obscurcissements.

10° Cette *extrémité* des épreuves est d'ordinaire courte, quoique les épreuves en général paroissent être assez longues dans quelques saints, comme dans sainte Thérèse. Il est vrai que Dieu est le maître d'éprouver sa créature aussi long-temps qu'il lui plaît : mais je ne parle que de la conduite ordinaire de Dieu sur les âmes, je ne parle que sur l'expérience commune des personnes spirituelles ; et quand on voudra, par des suppositions extraordinaires, renverser ces règles d'expérience constante, alors on ne pourra sans injustice me reprocher des inconvénients tirés de ces suppositions imaginaires, sur lesquelles je n'avois garde de fonder mes observations de pratique. Des suppositions extraordinaires demanderont de nouvelles maximes. Cette *extrémité des épreuves*, outre qu'elle est courte, « n'est pas même dans toute sa durée sans intervalles pai- « sibles, où certaines lueurs de grâces très-sensibles sont comme « des éclairs dans une profonde nuit d'orage, qui ne laissent au- « cune trace après eux[1]. » Ainsi, loin d'être *privé de Jésus-Christ par état*, on n'en souffre qu'une privation quant aux vues *sensibles, réfléchies et distinctes*, pour un temps court, où l'on a, par intervalles les vues mêmes les plus sensibles de lui et de ses mystères. Examinons, s'il vous plaît, maintenant, monseigneur, vos objections.

Ire OBJECTION.

XV. « Hors ces deux cas, l'âme la plus élevée peut dans l'ac- « tuelle contemplation être occupée de Jésus-Christ rendu présent « par la foi. » Donc elle ne peut l'être *dans ces deux cas*.

Rép. Ces paroles sont relatives à celles qui les précèdent, et qui leur servent de fondement. L'occupation de Jésus Christ, que j'exclus dans ces deux cas, est la *vue distincte, sensible et réfléchie*, dont j'ai parlé dans le commencement du même article ; mais je n'en exclus pas absolument toute vue. Dans le temps de la contemplation naissante, je dis que la vue de Jésus-Christ est encore *confuse*. Dans le cas de l'*extrémité des épreuves*, il ne s'agit que d'un *obscurcissement*, d'une *perte*, qui n'est qu'*apparente*, d'une *perte* qui ne regarde que la *connoissance réfléchie*, d'une perte où l'âme *ne perd pas plus de vue* Jésus-Christ *que Dieu*[2]. Il est évident que, dans l'un et dans l'autre cas, on ne perd pas toute vue de *Jésus-Christ rendu*

[1] *Max.*, pag. 16.
[2] *Ibid.*, pag. 30.

présent par la foi, mais seulement les vues *sensibles,* les vues *réfléchies,* les vues *distinctes;* mais non pas les vues simples et directes, qui sont plus *confuses.*

IIe OBJECTION.

XVI. Ces âmes « ne sont jamais privées pour toujours en cette « vie de la vue simple et distincte de Jésus-Christ. » Donc elles le sont pour des états bornés.

Rép. Quand on dit qu'une chose n'est pas *pour toujours,* il ne s'ensuit pas qu'elle soit pour des temps forts longs. Quand on dit d'un homme qu'il ne dort pas toute la vie, il ne s'ensuit pas qu'il dorme sans interruption un mois entier. Puisque vous poussez les choses, monseigneur, jusqu'aux dernières rigueurs de grammaire et de logique, suivez-les donc, s'il vous plait, exactement. Pourquoi parlez-vous ainsi [1] : « Il a dit que les âmes contemplatives sont pri- « vées non-seulement de la vue sensible et réfléchie de Jésus-Christ, « mais encore précisément de la vue simple et distincte de Jésus- « Christ. » Je n'ai point parlé des *âmes contemplatives* en général; je n'ai parlé que de celles qui sont dans les deux cas marqués. J'ai dit, en cet endroit, de quoi elles ne sont pas privées *pour toujours,* et non précisément de quoi elles sont privées dans ces deux cas passagers. Je n'ai expliqué cette privation que quand j'ai dit qu'elles sont *privées de la vue distincte, sensible et réfléchie.* De plus, je ne dis pas que ces âmes ne sont point privées pour toujours de la vue *simple,* sans y rien ajouter. Je mets ensemble *simple* et *distincte,* et il n'est jamais permis de séparer ces deux termes. Ces âmes ne sont donc pas privées de toute vue *simple,* mais seulement de la vue *simple* qui est *distincte,* parce que la vue de Jésus-Christ est plus confuse ou moins distincte dans l'*absorbement* de la contemplation imparfaite, et dans l'*obscurcissement* des dernières épreuves, que dans les autres temps.

IIIe OBJECTION.

XVII. La privation de la vue distincte est une cessation de la *foi explicite :* c'est *perdre Jésus-Christ par état ;* c'est un état où *Jésus-Christ n'est plus dans l'âme* [2].

Rép. Peut-on appeler un état où *Jésus-Christ n'est plus dans l'âme,* et où on le *perd,* le premier cas, dans lequel on ne le perd que pour les heures de l'actuelle contemplation, sans le perdre pour les autres heures de la journée, et où dans l'actuelle contemplation

[1] *Préf.,* n. 51, pag. 576.
[2] *Préf.,* n. 56, 57, pag. 582.

même on le voit *d'une manière confuse* comme Dieu[1]? Peut-on appeler un état où l'on *perd* Jésus-Christ, et où *il n'est plus dans l'âme*, le cas de ces dernières épreuves, où la perte *n'est qu'apparente,* comme Dieu même; où la privation n'est qu'un *obscurcissement* qui *ôte la connoissance réfléchie;* enfin, où la privation *n'est pas sans intervalles* de lumière *sensible*[2]? Les actes simples et non réfléchis, quoique moins distincts et plus confus que les réfléchis et sensibles, ne sont-ils pas de vrais actes? S'ils n'avoient aucun degré de distinction ou de clarté, ils ne seroient plus des *vues*. Il n'est donc question que du plus ou moins de distinction ou clarté. Ces vues directes ne sont-elles pas un vrai exercice de la foi explicite? Faut-il, pour avoir la foi explicite, faire toujours des actes réfléchis? L'âme parfaitement instruite et persuadée des mystères de Jésus-Christ ne les croit-elle pas très-distinctement, quoique les vues qu'elle en a en certains temps soient moins *distinctes,* surtout si ces temps mêmes ne sont pas sans interruption? Sera-t-il permis dans l'Eglise à un évêque, d'accuser son confrère de détruire la *foi explicite* en Jésus-Christ, et de vouloir qu'on le *perde par état,* lorsqu'il ne s'agit d'aucun état où l'on n'en soit occupé, tantôt directement et confusément, tantôt d'une manière distincte, sensible et réfléchie.

IVe OBJECTION.

XVIII. « Si on le perd (c'est Jésus-Christ) dans la haute et pure « contemplation qu'il raviliroit par son humanité, on se sauve en « le jetant dans les intervalles, et lorsqu'elle cesse[3]. »

Rép. Voilà les paroles les plus flétrissantes que l'indignation puisse choisir. Où prenez-vous donc, monseigneur, dans mon livre, cet impie ravilissement de la contemplation par l'humanité sainte? Vous ne sauriez y montrer l'ombre de ce blasphème. Où sont-ils, ces intervalles dans lesquels je jette avec tant de mépris l'humanité adorable? Voici mes paroles: « L'âme la plus élevée peut, dans « l'actuelle contemplation, être occupée de Jésus-Christ rendu pré- « sent par la foi; et dans les intervalles où la pure contemplation « cesse, elle est *encore* occupée de Jésus-Christ[4]. » Remarquez que c'est *dans l'actuelle contemplation... la plus élevée* que l'âme *peut être occupée de Jésus-Christ rendu présent par la foi*. Qui dit *encore* dit évidemment qu'outre les temps de l'actuelle contemplation la

[1] *Max.,* pag. 30.
[2] *Ibid.,* pag. 16.
[3] *Avert. sur les div. Ecrits,* n. 6, pag. 351.
[4] *Max.,* pag. 30.

plus pure et la plus haute, où l'on est occupé de Jésus-Christ *rendu présent par la foi*, on l'est de plus dans les intervalles où la contemplation cesse. Quand je dis à mon ami: Je songe à vous quand je vous vois, et j'y songe encore lorsque je ne vous vois pas, je ne veux pas lui dire que je *jette* la pensée de sa personne dans les moments où je le vois, et que je l'exclus des temps où je ne le vois pas. Tout au contraire, l'assurance de mon souvenir embrasse également les deux temps. La suppression de cet *encore*, en matière si capitale, est un étrange mécompte. Je serois en droit, monseigneur, de vous en demander un aveu public. Moins je vous le demande, plus vous le devez, non à moi, mais à Dieu et à toute l'Eglise, à qui vous m'avez dénoncé comme un antechrist.

Ve OBJECTION.

XIX. Vous croyez être à l'abri de ce reproche, en me faisant parler ainsi: « La contemplation directe ne s'attache volontaire- « ment qu'à l'être illimité et innominable[1]. » Vous donnez ces paroles en lettres italiques, comme mon vrai et pur texte. « Il faut « donc, concluez-vous, être appliqué aux autres objets, et, entre « autres, à Jésus-Christ même, par une impulsion particulière, sans « qu'on puisse s'y déterminer par son propre choix. »

Rép. Trouvez, monseigneur, ce texte précis dans mon livre, ou rendez gloire à Dieu, et avouez qu'il n'y est pas ainsi. Vous citez la page 29: le lecteur n'a qu'à la lire et qu'à nous juger, si vous n'aimiez mieux vous juger vous-même. J'ai dit, il est vrai, que « la « contemplation pure et directe est négative, en ce qu'elle ne s'oc- « cupe volontairement d'aucune image sensible, d'aucune idée dis- « tincte et nominable[2]. » C'est-à-dire que quand elle est négative, elle ne regarde que la seule divinité. Mais ai-je dit qu'elle est toujours négative, ou que la négative est la seule pure et directe contemplation? Quand je dirai de la mer qu'elle est orageuse, en ce que le vent soulève ses flots, s'ensuivra-t-il que je veux dire que la mer est toujours agitée, et qu'il n'y a jamais aucune mer paisible? Le lecteur attentif et équitable jugera quelle différence il y a entre ces deux expressions. Voici celle que vous m'imputez: « La contem- « plation directe ne s'attache volontairement qu'à l'être illimité et « innominable. » Voici la véritable de mon livre[3]: « La contem- « plation pure et directe est négative, en ce qu'elle ne s'occupe vo-

[1] *Avert.* déjà cité.
[2] *Max.*, pag. 29.
[3] *Ibid.*

« lontairement d'aucune image, » etc. Quand même cette expression ne seroit pas toute seule assez clairement déterminée, ce qui suit la détermine avec évidence au sens que je soutiens ; car j'ajoute aussitôt après [1] un autre exercice de contemplation non négative, qui *admet tous les objets que la pure foi peut présenter*,... les attributs des personnes divines, Jésus-Christ *et tous ses mystères, en sorte qu'on soit occupé de lui*, et dans l'actuelle contemplation, et encore dans les intervalles où elle cesse. J'ajoute ces paroles [2] : « On « trouvera dans la pratique que les âmes les plus éminentes dans la « contemplation sont celles qui sont les plus occupées de lui. Elles « lui parlent à toute heure, comme l'épouse à l'époux. Souvent elles « ne voient que lui seul en elles. Elles portent successivement des « impressions de tous ses mystères et de tous les états de sa vie « mortelle. Il est vrai qu'il devient quelque chose de si intime dans « leurs cœurs, qu'elles s'accoutument à le regarder moins comme « un objet étranger et extérieur, que comme le principe intérieur de « leur vie. »

De telles âmes ont donc, outre la contemplation négative, cet autre exercice de contemplation où Jésus-Christ entre si fréquemment et avec une familiarité si intime. Pourquoi donc, monseigneur, me faites-vous dire absolument de toute contemplation pure et directe, ce qu'il est évident que je n'ai jamais dit ni pu dire, que de la seule contemplation *négative* en particulier? Pourquoi changez-vous mes paroles? Pourquoi supprimez-vous, *est négative en ce qu'elle*, etc.? Vous direz peut-être que cette suppression ne change rien au sens véritable. Mais quand vous le direz, la preuve vous manquera ; et supposé même que cette suppression ne tire à aucune conséquence, pourquoi la faites-vous sans en avertir ?

VIe OBJECTION.

XX. Voici vos paroles [3] : « Ce qu'il faudroit expliquer, c'est pour« quoi cette vue abstraite et illimitée de la divinité est la seule vo« lontaire; pourquoi celle des autres objets doit être présentée de « Dieu, et excitée par une impression particulière de sa grâce: pour« quoi on ne peut s'y déterminer de soi-même, et qu'il faut être à « cet égard dans la pure attente de l'impulsion divine. »

Rép. Voici, monseigneur, tous vos mécomptes dans cette objection. 1° Vous voulez, contre l'évidence de mon texte, et sur la sup-

[1] *Max.*, pag. 29.
[2] *Ibid.*, pag. 30 et 31.
[3] *Préf.*, n. 57, pag. 583.

pression d'une de ses parties, que j'aie dit absolument et en général, de la contemplation pure et directe, ce que je n'en dis que pour le seul cas où elle est négative. 2° Vous supposez que je demande, pour penser à Jésus-Christ dans l'actuelle contemplation, une *impression* particulière *de la grâce.* Vous ajoutez *particulière ;* jamais je ne l'ai dit. Ainsi, après les suppressions viennent les additions, dans votre livre, pour m'attribuer des impiétés. Voici mes paroles, touchant les actes où l'on s'occupe de tous les objets distincts [1]. Ils sont........ « aussi purs et aussi méritoires, quand ils ont pour objet les objets « que Dieu présente, et dont on ne s'occupe que par l'impression « de sa grâce. » Le mot de *particulière* ne s'y trouve point. Pourquoi l'ajoutez-vous, monseigneur ? Dans la *Déclaration*, vous m'accusiez de vouloir l'*impression d'une grâce singulière, gratiæ singularis.* Maintenant vous dites d'une *grâce particulière.* Par-là vous voudriez faire entendre une motion extraordinaire, faute de quoi on *jetteroit* l'humanité de Jésus-Christ dans les intervalles, de peur de *ravilir* la contemplation par un tel objet. Mais à qui peut-on moins imputer cette doctrine des motions extraordinaires, qu'à moi qui les rejette de toute oraison passive dans la voie de pure foi, pendant que vous voulez mettre la passiveté dans ces sortes de motions ? Pour moi, je répète sans cesse [2] que « le fidèle n'est con- « duit par aucune lumière, que par celle de la simple révélation, et « de l'autorité de l'Eglise, commune à tous les justes. « Je ne cesse de dire que c'est la *grâce commune à tous les Justes* dont je parle. Pourquoi donc me faire dire qu'il faut oublier Jésus-Christ, à moins qu'on ne soit poussé à penser à lui *par une impression particulière de la grâce ?* 3° Vous voulez que ce soit Dieu qui *présente* à l'âme cette vue de Jésus-Christ, d'où vous concluez que l'âme ne pense jamais, selon moi, à Jésus-Christ par son propre choix, et qu'elle *attend* l'impression divine. C'est là le fanatisme employé pour soutenir l'erreur des béguards. Mais voici le fait. Je parle dans le XXVII[e] Article, des exercices de contemplation *négative* et non négative. Je suppose une âme qui accomplit d'ailleurs tous ses devoirs pour l'exercice de toutes les vertus distinctes, comme je l'ai remarqué si souvent. Je veux que cette âme, sans se gêner, suive librement l'attrait de la grâce pour contempler tantôt la divinité seule, tantôt les mystères de Jésus-Christ. Où en serons-nous pour tous les livres spirituels, s'il faut entendre une motion extraordinaire toutes les fois que ces livres parlent de ce que Dieu imprime, de ce qu'il fait

[1] *Max.,* pag. 30.
[2] *Ibid.,* pag. 31.

sentir, et de tous les attraits intérieurs qu'il donne? Tous ces attraits sont renfermés dans le genre des grâces communes à tous les justes par la voie de pure et obscure foi. Vous assurez, monseigneur, que j'exclus le *propre choix*, et que je veux qu'on demeure éloigné de Jésus-Christ, dans l'*attente de l'impression divine*. Ces termes sont-ils dans mon livre? S'ils y sont, citez-les. S'ils n'y sont pas, faites-moi justice. Si vous entendez par *propre choix* une volonté délibérée qui suit l'impression de la grâce prévenante, j'ai enseigné la nécessité du *propre choix* [1] ; si vous entendez par *propre choix* une *activité* ou *empressement* naturel des âmes pour vouloir penser à un objet, quand la grâce les attire à un autre, vous voulez gêner les âmes, et leur demander sans cesse un empressement imparfait.

XXI. Voici votre dernier argument : « On dira que cette impulsion n'est que l'impulsion de la grâce commune : mais que sert d'appeler [2] cette impulsion, ou commune, ou extraordinaire, s'il est constant qu'il la faut attendre, sans oser se déterminer par la bonté de l'objet; ce qui est un pur quiétisme, et une attente oisive de la grâce jusqu'à ce qu'elle se déclare ? Que si l'on dit qu'il faut toujours le supposer, qui ne sait que cela est vrai, même à l'égard de la contemplation qu'on appelle pure et directe de l'être abstrait et illimité, » etc. Il s'agit des divers exercices de contemplation. Je dis que l'âme ne doit rien faire par empressement naturel. La *raison* et la *bonté d'un objet* suffisent pour les actes naturels et raisonnables ; mais pour les actes surnaturels, il faut coopérer à la grâce. Il la faut toujours supposer pour le bien en général. Mais pour un exercice particulier, plutôt que pour un autre (hors des cas d'obligation) on peut suivre l'attrait de grâce, tant à l'égard de la contemplation négative que de l'autre contemplation. Rien n'est moins oisif ni moins fanatique qu'une âme qui suppose toujours la grâce pour ses devoirs, et qui, dans le cas où il n'y a aucun devoir précis qui la détermine, suit librement ce qu'elle croit sans certitude être l'attrait de la grâce pour certains actes plutôt que pour d'autres. Cette âme suivra l'attrait tantôt pour la simple présence de Dieu, tantôt pour contempler les mystères de Jésus-Christ. Voilà un nouveau genre de fanatiques et de gens oisifs qui font sans cesse des actes en supposant la grâce, et qui ne présument jamais que l'attrait soit certain, lors même qu'elles le suivent, et qui demeurent toujours dociles pour les supérieurs dans la profonde obscurité de la pure foi.

[1] *Max.*, pag. 31.
[2] *Préf.*, n, 58, pag. 583.

XXII. Qu'il m'est dur, monseigneur, d'avoir à soutenir ces *combats de paroles*, et de ne pouvoir plus me justifier sur des accusations si terribles qu'en ouvrant le livre aux yeux de toute l'Eglise, pour montrer combien vous avez défiguré ma doctrine ! Que peut-on penser de vos intentions ? Je suis *ce cher auteur* que *vous portez dans vos entrailles* [1], pour le précipiter avec Molinos dans l'abîme du quiétisme. Vous allez me pleurer partout, et vous me déchirez en me pleurant. Que peut-on croire de ces larmes, qui ne servent qu'à donner plus d'autorité aux accusations ? Vous me pleurez, et vous supprimez ce qui est essentiel dans mes paroles. Vous joignez, sans en avertir, celles qui sont séparées. Vous donnez vos conséquences les plus outrées comme mes dogmes précis ; quoiqu'elles soient contradictoires à mon texte formel. Votre livre n'est, selon vous, qu'un tissu de démonstrations. Pour moi, j'avance plus d'erreurs tous les jours que mes amis n'en peuvent corriger. Quelque grande autorité, monseigneur, que vous ayez justement acquise jusqu'ici, elle n'a point de proportion avec celle que vous prenez dans le style de ce dernier livre. Le lecteur sans passion est étonné de ne trouver, dans un ouvrage fait contre un confrère soumis à l'Eglise, aucune trace de cette modération qu'on avoit louée dans vos écrits contre les ministres protestants. Mais on n'a guère de peine à être doux quand on sent qu'on ne défend que la vérité. Au contraire, *on sèche* [2], et on s'irrite, quand on sent qu'on s'est engagé insensiblement par prévention au-delà des bornes.

Pour moi, monseigneur, je ne sais si je me trompe, et ce n'est pas à moi à en juger. Mais il me semble que mon cœur n'est point ému, que je ne désire que la paix, et que je suis avec un respect constant pour votre personne, etc.

QUATRIÈME LETTRE.

MONSEIGNEUR,

Il me reste encore bien des plaintes à vous faire. Souffrez que je les fasse dans des remarques courtes, détachées, et même sans ordre; car, dans l'impatience où je suis de finir, il faut me pardonner une précipitation qui me fait traiter chaque chose à mesure qu'elle se présente.

[1] *Ier Ecrit,* n. 2, 3, pag. 378, 391.
[2] *Préf.,* n. 55, pag. 581.

Ire OBJECTION.

« On a mis, dites-vous [1], dans les Articles d'Issy [2], que ces ca-« ractères de la charité (*c'est-à-dire d'être patiente, begnine*, etc.), se « trouvent dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, pour mon-« trer le tort de ceux qui bannissent de cette oraison et de cette vie « les actes particuliers des vertus, et décider en même temps, comme « il paroît par toute la suite, qu'il ne s'en trouve pas moins dans « tous les états, même dans celui de perfection, pour y être réunis « ensemble dans la charité. »

Mais n'y a-t-il pas, selon vous, comme selon toute l'école des actes d'espérance commandés expressément par la charité et formellement rapportés à elle, et d'autres actes qui n'ont pas ce rapport formel? Vous le supposez clairement quand vous dites [3] que « l'es-« pérance ne laisse pas d'être une vertu infuse dans les âmes qui « ne sont pas assez soigneuses de la rapporter à la charité ; ce qui « sera une imperfection et peut être un vice. » Vous mettez la perfection de cet exercice à « le pousser plus loin et à son dernier pé-« riode, » c'est-à-dire à la fin de la charité. Vous parlez ainsi ailleurs [4] : « L'œuvre de perfection, c'est de se tenir toujours en « mouvement, pour sans cesse rapporter notre béatitude à la gloire « de Dieu. » L'imperfection est donc de ne *se tenir pas toujours en mouvement*, et de faire des actes d'espérance qui ne soient pas formellement commandés et rapportés à la gloire de Dieu.

Voilà votre doctrine. Elle est très-naturellement exprimée dans notre XIIIe Article d'Issy. Nous n'y avons point dit, comme vous le rapportez en lettres italiques, que « ces caractères de la charité se « trouvent dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, mais que « dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, » tous ces actes « (c'est-à-dire tous ceux des plus essentielles vertus) sont ré-« unis dans la seule charité, en tant qu'elle anime toutes les vertus « et en commande l'exercice. » Voilà une réunion de tous les actes des vertus *dans la seule charité*, pour la *vie* et l'*oraison la plus parfaite*, en ce que ces actes y sont commandés par la charité même ; au lieu que ces actes ne sont pas toujours expressément commandés par elle dans la vie et dans l'oraison des imparfaits. Pourquoi désavouer cette différence entre les parfaits et les imparfaits, qui est

[1] *Avert. sur les div. Ecrits,* n. 10, tom XXVIII, pag. 358.
[2] *XIIIe Art.*
[3] *Pref.,* n. 98, pag. 636.
[4] *Ibid.,* n. 93, pag. 627.

incontestable dans vos principes et qui est exprimée si naturellement dans notre Article XIIIe d'Issy? Pourquoi éluder ainsi notre Article, et rejeter un sens faute duquel il auroit été fort inutile de parler des actes commandés, puisqu'il n'y auroit eu qu'à dire simplement qu'en tout état de perfection on doit exercer distinctement toutes les vertus, ce qui étant pleinement expliqué dans les six premiers Articles, le XIIIe, selon le sens que vous lui donnez présentement, ne seroit qu'une répétition superflue? Mais vous craignez les conséquences que je tire de cet Article en y joignant la définition de l'école sur la charité, que vous combattez. En effet, je n'ai besoin, pour justifier tout mon système, que de poser d'un côté cette définition de la charité ; et de l'autre de supposer, selon notre Article XIIIe, que, dans la *vie* et dans l'*oraison la plus parfaite,* tous les actes d'espérance, ou, pour parler plus rigoureusement, presque tous, sont formellement commandés et rapportés à la gloire de Dieu.

Il est manifestement inutile de dire que la définition de la charité et le XIIIe Article d'Issy « n'ont rien de commun avec l'amour « naturel de nous-mêmes [1]. » Qui exclut pour la vie et pour l'oraison la plus parfaite les actes surnaturels non commandés et non rapportés formellement à la gloire de Dieu, exclut à plus forte raison les actes naturels ; car ces actes naturels sont beaucoup moins parfaits que les actes surnaturels que la charité ne commande pas ; et si l'état parfait retranche de ces actes même surnaturels, parce qu'ils n'ont pas assez de perfection dans l'ordre de la grâce, combien, à plus forte raison, retranchera-t-il les actes naturels, qui n'en ont aucune dans ce genre!

IIe OBJECTION.

Vous voulez, monseigneur, que cet amour naturel, qui fait selon moi le propre intérêt, soit une nouveauté inouie [2]. A vous entendre parler avec une décision si absolue, tous les lecteurs qui ne sont pas instruits à fond seront tentés de céder à votre autorité. Mais ce qui est étonnant, c'est que vous révoquiez en doute cet amour. J'offre de rapporter, dans un petit recueil, beaucoup d'endroits décisifs d'Estius et d'autres auteurs sur cet amour, qu'ils reconnoissent délibéré. La plupart des théologiens imprimés l'enseignent. On le trouve dans les cahiers des professeurs de Sorbonne et de Navarre qui enseignent publiquement dans ces deux fameuses écoles, et qui sont les organes par lesquels la Faculté établie dans la capitale de ce

[1] *Avert.,* n. 15, pag. 364.
[2] *Préf.,* n. 60, pag. 597 et ailleurs.

royaume, et si utile à l'Eglise depuis tant de siècles, explique sa doctrine. Dans tous les traités sur la grâce, on établit cet amour naturel, qui n'est ni vicieux ni méritoire, et qui est le principe des actions qui tiennent le milieu entre les vertus surnaturelles et les vices. C'est dans cette doctrine que j'ai été instruit ; c'est celle que vous avez apprise dans votre jeunesse. Il n'est pas vraisemblable que vous ne l'ayez pas vous-même soutenue dans vos thèses lorsque vous étiez sur les bancs. Que si vous pouvez prouver clairement contre les écoles que cet amour, faute d'être surnaturel, ne peut être que vicieux ; en changeant la doctrine des écoles, vous ne changez point le fond de mon système : car le vice que vous montrerez dans cet amour naturel et délibéré ne servira qu'à mieux montrer qu'on en peut faire un sacrifice absolu.

De plus, votre charité, essentiellement attachée à désirer la béatitude, n'est rien de distingué de l'espérance ; d'où il s'ensuit qu'en niant tout milieu entre l'espérance surnaturelle et la mercenarité vicieuse, vous niez tout milieu entre la charité et la cupidité vicieuse. Enfin, en niant cet amour naturel comme un dogme nouveau, vous niez votre propre doctrine. N'avez-vous pas dit[1], en approuvant de nouveau le P. Surin, que *le soin que nous prenons* (de notre salut) *doit être sans inquiétude ?* Voilà les désirs inquiets pour le salut à retrancher. Le P. Surin assure qu'on *ne peut parvenir à ce degré sans un long effort de renoncer à soi-même dans l'oraison*[2]. Ces désirs inquiets sont-ils naturels, ou de grâce ? Soutiendrez-vous qu'ils viennent de la grâce, et que la grâce soit le principe de l'inquiétude, qui est si contraire à l'esprit de Dieu ? S'ils sont naturels, voilà dans vos propres paroles ce que vous niez. Ces désirs inquiets du salut sont délibérés, et ont une imperfection qu'il est bon de retrancher, puisque la perfection des âmes consommées par l'oraison dans le renoncement à elles-mêmes, consiste à ne former plus de tels désirs. Les voilà, ces désirs, desquels saint Bonaventure dit[3] : « L'imperfection ne peut venir que de ce que l'âme se porte « avec trop d'ardeur et d'attache à son propre intérêt, à son bien « particulier. Mais il y a plusieurs personnes qui, envisageant et « attendant la béatitude, sont peu occupées d'elles-mêmes, et le « sont beaucoup de Dieu. » Si vous prétendez que tout désir inquiet du salut est un vrai péché, où en est la preuve ? Citez là-dessus un seul théologien. Ce n'est plus à moi à prouver le désir

[1] *Ve Ecrit.*, n. 14, pag. 521.
[2] *Ibid.*, pag. 520.
[3] *In III Sentent.*, dist. XXVII, *quæst.* 11, art. II.

naturel et délibéré du salut, puisque vous l'avouez sous le nom de désir inquiet qu'il faut retrancher. Mais c'est à vous à prouver qu'il est nécessairement vicieux ; et si vous le prouvez, je le reconnoîtrai sans peine. Mon système n'en sera pas moins conservé dans toute son étendue.

IIIe OBJECTION.

J'ai oublié, monseigneur, de parler, dans ma seconde lettre, de Denis le Chartreux, qui méritoit bien d'être examiné en son rang avec les autres auteurs sur l'amour naturel. Voici la manière dont vous réfutez ce que j'en avois dit. D'abord vous rapportez le passage de cet auteur[1] : « L'amour gratuit est le seul méritoire. L'a-« mour naturel ne mérite rien de Dieu. Il est naturel, il vient de « l'inclination naturelle qu'on a d'être heureux, et d'une foi in-« forme. Aimons-nous donc, nous et notre salut, en Dieu, par rap-« port à Dieu et pour Dieu. » Ensuite vous parlez ainsi : « C'est « autre chose de s'élever au-dessus de cet amour naturel, autre « chose de s'en dépouiller. Il vient, dit le saint Chartreux, non-« seulement de la nature, mais encore d'une foi informe. Or on ne « se dépouille ni de la nature ni de la foi informe ? on n'en ôte que « l'informité, c'est-à-dire sa séparation d'avec le saint amour ; mais « le fond ne s'ôte jamais. Ainsi, en toutes manières, l'auteur conclut « mal. »

Vous allez voir, monseigneur, que ma conclusion est évidente, et que votre réponse ne fait qu'éluder la question. L'auteur parle d'un *amour naturel* qu'il oppose au *gratuit*, c'est-à-dire au surnaturel. *Cet amour ne mérite rien de Dieu.* Il est néanmoins délibéré ; car *il vient de l'inclination naturelle qu'on a d'être heureux, et d'une foi informe : ex naturali inclinatione... proficiscitur.* Remarquez qu'il n'est pas l'inclination naturelle même : mais il en *vient*. Ce n'est pas un simple appétit aveugle et indélibéré, pour parler comme l'école : c'est une volonté délibérée qui naît de cet appétit, et qui se détermine à le suivre. Ce qui vient de l'inclination est distingué d'elle : c'est un acte qui vient, qui part de ce fond : mais le fond n'est pas l'acte. Le fond, comme vous le dites, *ne s'ôte jamais.* Mais les actes délibérés qui partent du fond peuvent être ôtés ; comme je puis m'abstenir de vouloir vivre, malgré le fond d'inclination que nous avons toujours en nous pour la vie. Cette volonté vient encore d'une *foi informe*, c'est-à-dire que l'homme instruit par la foi, sur les promesses de la béatitude surnaturelle, se porte, en con-

[1] *Préf.*, n. 72, pag. 682. *De vitâ et fine solit.*, lib. 11, art. XIV.

séquence des promesses, à désirer cette béatitude. Un désir des biens surnaturels qui est fondé sur la foi peut-il passer pour n'être qu'une inclination invincible et indélibérée de la nature ? Oseroit-on le dire ? Ce désir du salut est donc manifestement, selon l'auteur, un amour naturel et délibéré. Il est inutile de dire qu'*on ne se dépouille ni de la nature ni de la foi informe*. On ne s'en dépouille point : mais on peut ne se laisser point aller à l'une pour produire suivant son impression des actes délibérés, et on peut, en suivant l'autre, agir surnaturellement par le secours de la grâce. Quand, au contraire, on suit la nature, pour désirer, par des actes délibérés sans grâce, les biens que la foi nous montre, on exerce un amour naturel qui *ne mérite rien de Dieu*. Vous convenez vous-même, monseigneur, qu'il y a un amour mercenaire et vicieux de la récompense parmi les justes imparfaits. Cet amour *vient de l'inclination naturelle pour être heureux, et d'une foi informe*. Il est néanmoins délibéré, et on est libre d'en supprimer les actes. Il est donc inutile, selon vous-même, d'alléguer qu'*on ne se dépouille ni de la nature ni de la foi informe*. Sans se dépouiller de l'inclination naturelle, on peut s'abstenir des actes délibérés auxquels elle porte. Voilà donc un amour naturel et délibéré qui *ne mérite rien de Dieu*, et dont le saint Chartreux veut qu'on retranche les actes pour être *déiforme*, c'est-à-dire parfait. C'est pourquoi il conclut ainsi : *Aimons-nous donc nous et notre salut en Dieu*, etc. C'est comme s'il disoit : Puisque cet amour naturel *ne mérite rien de Dieu*, n'en exerçons point les actes pour être *déiformes*. La parfaite manière de désirer le salut est de le désirer toujours par un amour *gratuit* ou surnaturel. La difficulté que vous me pourriez faire, monseigneur, n'est pas sur la délibération de cet amour naturel, car elle est évidente, mais sur le vice que l'auteur y met. Il est vrai qu'il dit que cet amour naturel est vicieux, parce qu'*il se retourne sur soi-même d'une manière déréglée*. Mais il faut observer que l'auteur parle ainsi en cet endroit de cet amour, pour le cas où il est seul dans l'âme d'un pécheur qui a une *foi informe*. En effet, cet état d'une âme qui n'a qu'un amour naturel des biens promis est vicieux. Mais si on pose un autre cas, où cet amour naturel se trouve dans l'âme avec la charité, quoique les actes de cet amour demeurent purement naturels et distingués des surnaturels, c'est un cas où Denis le Chartreux ne décide point que cet amour soit vicieux. Au lieu de répondre précisément à un passage si formel, vous prenez le parti le plus facile, qui est celui de dédaigner l'objection, et de confondre l'inclination naturelle, dont on ne se dépouille point, avec les actes dé-

libérés qui *naissent de cette inclination et d'une foi informe,* lesquels on est libre de ne faire pas.

IVe OBJECTION.

Vous dites [1] que la motion de la bonté transcendentale de Dieu « s'exprime, selon saint Thomas [2], comme désirable ; de même que « l'idée de vrai l'exprime comme intelligible. » C'est ainsi que vous voulez qu'on « entende sagement et sainement les expressions des « scolastiques, lorsqu'ils disent que Dieu, bon en soi, sans rapport « à nous, est l'objet spécificatif de la charité ; car, à pousser à bout « cette expression, il s'ensuivroit qu'on ne pourroit aimer par la « charité Dieu comme bienfaisant, etc. »

Vous tâchez, monseigneur, de faire entrer Dieu bon à nous ou béatifiant dans l'objet de la charité, et c'est par-là que vous prétendez *expliquer sagement et sainement les expressions des scolastiques.* Mais voyons votre preuve tirée de saint Thomas. C'est que *bon* exprime *désirable,* comme *vrai* exprime *intelligible.* Si *bon* et *désirable* sont synonymes, *amour* et *désir* le sont aussi ; d'où il s'ensuivra qu'il ne peut y avoir qu'une sorte d'amour pour la bonté, qui est le désir de la posséder, et que l'amour de pure bienveillance est une chimère. C'est ainsi que vous voulez qu'on entende *sagement et sainement* les *expressions des scolastiques* en renversant toutes leurs notions. Mais qui vous nie que tout bien ne soit *désirable* ou digne d'être désiré ? Il est question seulement de savoir si on ne peut jamais aimer le bien en lui-même par des actes d'amour qui ne soient pas des désirs de ce bien pour nous. Saint Thomas dit que le *bon* est *désirable ;* mais il ne dit pas qu'il ne puisse être aimé comme bon, sans être désiré par le même acte par lequel on l'aime. Y eut-il jamais de preuve moins concluante que celle-là.

Ve OBJECTION.

« Il n'appartient qu'à Dieu seul d'aimer sans besoin... Rien ne « peut arracher du cœur le désir d'être heureux ; et si nous pou- « vions gagner sur nous de ne nous en pas soucier, nous cesserions « d'être assujettis à Dieu, qui ne nous pourroit rendre ni heureux « ni malheureux [3]. »

La créature ne peut être sans besoin. Mais elle peut aimer Dieu par des actes qui ne renferment point le motif de pourvoir à son

[1] Ve *Ecrit.,* n. 11, pag. 513.
[2] 1. 2. *Quæst.* v, art. 1.
[3] Ve *Ecrit.,* n. 15, pag. 523.

besoin. Ces deux choses sont très-différentes, et les confondre c'est abuser des termes. Rien ne peut nous arracher du cœur l'inclination indélibérée, aveugle et nécessaire d'*être heureux*, que l'école nomme *appetitus innatus*. Mais le désir délibéré du bonheur ne suit pas nécessairement cette inclination. *Etre heureux*, en ce sens, ne signifie qu'un contentement imparfait et passager, très-différent de la béatitude surnaturelle et éternelle. Ce n'est pas d'un contentement passager et imparfait dont il est question entre nous : c'est de la béatitude surnaturelle et éternelle. Il faut donc, monseigneur, o. que vous abandonniez tout ce que vous avez dit jusqu'ici du désir de la béatitude, qui est la *raison d'aimer*, faute de laquelle Dieu ne seroit plus aimable, et qu'on ne peut *arracher d'aucun acte* produit par la raison, parce que la nature l'y a attaché. Cette inclination nécessaire de la nature ne regarde qu'un contentement naturel et passager, mais nullement le salut ou béatitude surnaturelle. Que si vous refusez encore d'abandonner ce grand argument qui règne dans vos ouvrages, il faut donc que vous avouiez que, selon vous, le salut ou béatitude surnaturelle est une chose que la nature a attachée au cœur de l'homme ; que c'est la *raison d'aimer* qui *ne s'explique pas d'une autre sorte*, et sans laquelle Dieu ne nous seroit plus la raison d'aimer, en sorte qu'on ne peut arracher ce motif d'aucun acte humain.

Il est vrai que si Dieu n'avoit la puissance de nous rendre ni heureux ni malheureux, il seroit imparfait, et par conséquent ne seroit plus Dieu. D'un autre côté, si nous pouvions être heureux sans lui, nous serions indépendants de lui. Mais si, sans rien perdre de sa perfection infinie et de son droit suprême sur nous, il n'avoit pas voulu nous donner la béatitude chrétienne, qui est un don librement et gratuitement accordé, nous n'aurions pas laissé de dépendre absolument de lui ; et, dans cette absolue dépendance, il auroit fallu l'aimer et le servir sans en attendre cette béatitude. A quoi aboutissent donc tous ces raisonnements qui reviennent sans cesse par tant de tours nouveaux ! Si vous n'en voulez pas conclure que la béatitude surnaturelle est due à la nature, pourquoi les faites vous ? et si vous en voulez tirer cette conclusion, pourquoi ne vous déclarez-vous pas ouvertement sur cette doctrine?

VIe OBJECTION.

Vous dites, monseigneur, que le décret de la damnation est positif après la prévision de l'impénitence finale, et qu'ainsi je puis croire qu'on acquiesce à sa damnation, quoique, selon moi, « la volonté

« de permission ne soit jamais notre règle[1]. » Mais je n'ai pas dit que le décret de la damnation ne soit point positif; j'ai dit seulement que « notre réprobation ne sauroit être fondée que sur la volonté « permissive de notre impénitence finale[2]. » Faites, si vous le pouvez, monseigneur, qu'une âme qui ne veut jamais prendre la volonté de permission pour sa règle consente ou acquiesce à sa réprobation. Vous n'en viendrez jamais à bout. Elle ne peut acquiescer à sa réprobation qu'en supposant le décret positif de Dieu pour la réprouver: mais ce décret positif n'est fondé que sur une *volonté permissive de son impénitence finale:* or est-il qu'elle a pour principe constant de ne prendre jamais pour règle la volonté de permission: elle ne peut donc jamais supposer cette *volonté permissive de son impénitence finale;* elle ne doit donc jamais l'envisager comme une règle à laquelle elle puisse se conformer. Donc il ne lui est jamais permis de supposer ce qui pourroit être l'unique fondement du décret de sa réprobation; donc elle ne peut jamais acquiescer à ce décret. Est-il naturel, monseigneur, qu'il faille tant d'arguments démonstratifs pour vous persuader qu'un évêque qui s'est expliqué si précisément n'a pas enseigné un désespoir monstrueux?

VIIe OBJECTION.

Vous dites *qu'il est ordinaire et naturel de définir les habitudes par leurs actes propres*[3]. D'où vous voulez conclure que j'ai dû entendre par l'*état* la même chose que par l'*acte*. Non, monseigneur: qui dit un état de vie et un degré de perfection ne parle pas d'une seule habitude. Il parle de l'assemblage de toutes les diverses habitudes naturelles et surnaturelles qui composent cet état.

VIIIe OBJECTION.

Vous dites qu'il y a une douceur même sensible qui est surnaturelle, et qui est un *attrait de la grâce*[4]. Vous vous récriez là-dessus, comme si j'avois renversé toute la spiritualité. Mais ai-je dit qu'il n'y a aucune douceur sensible qui vienne de la grâce? Vous n'en trouverez aucun mot dans mes écrits. J'ai dit seulement que l'amour naturel s'attache à cette douceur sensible. Que cette douceur vienne de la grâce ou de la nature, il n'en est pas moins vrai que l'amour naturel s'y attache.

[1] *Préf.,* n. 27, pag. 550.
[2] Voyez mon *Instruct. past.,* n. 3, tom. IV, pag. 184.
[3] *Préf.,* n. 113, pag. 658.
[4] *Ibid.,* n. 123, pag. 574.

IX[e] OBJECTION.

« Si l'on vouloit, dites-vous [1], monseigneur, désintéresser les âmes « à la mode des nouveaux mystiques, le désir de plaire à Dieu se- « roit celui par où il faudroit commencer le renoncement. C'est aussi « la première chose où visoit notre auteur, lorsqu'il fait vouloir à « ses parfaits, *s'il étoit possible,* que *Dieu ne sût pas seulement s'il* « *est aimé.* » Le frère Laurent, dit l'auteur de sa *Vie* [2], avoit quelquefois désiré de pouvoir cacher à Dieu ce qu'il faisoit pour son « amour, afin que, n'en recevant point de récompense, il eût le « plaisir de faire quelque chose uniquement pour Dieu. » Pour moi, je n'ai point dit que le parfait voudroit, *s'il étoit possible*, que *Dieu ne sût pas seulement s'il est aimé.* Je parle seulement ainsi [3] : « On « l'aimeroit autant (c'est Dieu) quand même, par supposition impos- « sible, il devroit ignorer qu'on l'aime, etc. » Les Saints sont, de votre propre aveu, *pleins de ces suppositions impossibles.* Je ne les fait qu'après eux, pour exprimer comme eux un amour indépendant des motifs qui sont retranchés par ces suppositions. Mais ai-je dit que ces âmes désirent que Dieu ignore leur amour pour lui? Il y a une extrême différence entre supposer par impossible cette ignorance en Dieu, afin de le vouloir aimer dans cette supposition, ou bien désirer véritablement que Dieu soit dans cette ignorance. Voici une proposition tirée de saint François de Sales, bien plus forte que la mienne [4] : « Si nous pouvions servir Dieu sans mérite (ce qui ne se « peut), nous devrions désirer de le faire. » Il parle dans le même esprit quand il dit [5] : « S'il étoit possible que nous pussions être au- « tant agréables à Dieu étant imparfaits comme étant parfaits, nous « devrions désirer d'être sans perfection, afin de nourrir en nous « par ce moyen la très-sainte humilité. »

Est-il permis de m'imputer une proposition si différente de la mienne? Falloit-il changer mon texte et le sens de mes paroles, pour m'imputer la doctrine impie du retranchement des désirs de plaire à Dieu? « C'est aussi, dites-vous, la première chose où visoit « notre auteur. » C'est à l'auteur du frère Laurent qu'il faut demander si ce bon religieux *visoit* à retrancher le *désir de plaire à Dieu.*

[1] *Préf.,* n. 130, pag. 689.
[2] *Vie du F. Laur.,* pag. 52.
[3] *Explic. des Max.,* pag. 6.
[4] *Entret.,* XVI, édit. de Lyon,
[5] *Ibid.,* XVIII, pag. 314, édit. de Paris.

Xe OBJECTION.

Vous voulez que l'intérêt éternel ou l'intérêt pour l'éternité ne puisse être que Dieu même en tant que bon à nous ou béatifiant; d'où vous concluez, monseigneur, que retrancher cet intérêt c'est retrancher l'espérance ou désir de salut. Mais avez-vous oublié que dans votre *Déclaration* vous dites que, selon moi, « l'espérance « s'appuyant sur un motif créé, qui est l'intérêt propre, n'est point « une vertu théologale, mais un vice [1] ! » Vous avez donc entendu vous-même, dès la quatrième page de mon livre, dans l'endroit fondamental du système [2], c'est-à-dire dans les définitions, l'intérêt propre dans le sens d'un motif créé et distingué du salut. Ce seul endroit suffit pour renverser de vos propres mains une grande partie de votre *Préface;* car voilà, de votre propre aveu, l'intérêt propre qui n'est point dans mon livre le salut éternel, et qui, étant quelque chose de vicieux, ne peut être, selon vous-même, qu'un principe intérieur d'amour naturel. Accordez-vous donc avec vous-même, avant que de donner des démonstrations contre moi. De plus, en rapportant les paroles d'Albert-le-Grand, citées dans ma *Lettre pastorale,* n'avez-vous pas reconnu [3] qu'il dit que *l'amour* parfait *ne cherche aucun intérêt, ni passager, ni éternel,* etc.?

Albert-le-Grand excluoit-il un intérêt qui subsiste dans l'éternité? Non, sans doute. Il appelle néanmoins l'*intérêt* qu'il exclut *éternel* [4]. Vous avez donc reconnu vous-même, dans les paroles de cet auteur, un *intérêt éternel* qui ne subsiste pas dans l'éternité. Donc, vous approuvez, dans Albert-le-Grand, une expression que vous voulez condamner en moi, en lui donnant, dans mon livre, un sens impie et contraire à celui que vous reconnoissez bon et naturel dans cet auteur. Que peut-on croire de votre raisonnement contre moi sur ces termes d'intérêt éternel. puisqu'il est faux selon vous-même, dès qu'on l'applique à Albert-le-Grand, qui s'est servi de la même expression?

XIe OBJECTION.

Après avoir tant de fois nié l'amour naturel et délibéré dans le commun des justes, comme une chimère ridicule, vous voulez tout-à-coup le trouver même en Jésus-Christ. S'il est en Jésus-Christ, il n'est donc pas si chimérique. Voici vos paroles, monseigneur [5], sur

[1] *Déclar.,* tom. XXVIII, pag. 251.
[2] Page 7 de ce volume.
[3] *Préf.,* n. 103, pag. 646.
[4] *Paradis, anim.,* cap. I, pag. 30.
[5] *Préf.,* n. 119, pag. 665.

celles du Sauveur : *Mon père, détournez-moi de ce calice.* Vous ajoutez dans la suite : « Laissez donc Jésus-Christ être parfait avec « l'amour naturel de soi-même, qu'on ne peut nier sans erreurs ; et « si vous dites, pour demeurer dans vos principes, qu'il n'étoit « pas délibéré, c'est une autre sorte d'erreur, puisqu'il n'y a jamais « eu aucun homme où il ait été plus délibéré et plus commandé « par la raison que dans Jésus-Christ ». C'est avec douleur que je suis contraint de vous représenter combien ce raisonnement est contraire à la saine théologie. Il faut distinguer l'acte délibéré de la volonté de Jésus-Christ qui a commandé la répugnance pour le calice, lorsqu'il a dit : *Mon père, détournez de moi*, etc., d'avec l'acte de répugnance qui est exprimé par ces paroles du Sauveur. L'acte de la volonté qui a commandé cette répugnance, est très délibéré et très-volontaire. Mais la répugnance prise seule en elle-même, n'est point un acte véritablement délibéré. On ne peut pas dire que la volonté de Jésus-Christ répugnoit délibérément à celle de Dieu pour rejeter le calice que son père lui présentoit par rapport à notre rédemption. Il n'ignoroit point la volonté de son père ; et, en entrant dans le monde, comme dit l'Apôtre, s'étoit offert à lui, pour être notre victime. Cette répugnance contre la volonté déjà signifiée par son père, et déjà acceptée par lui, n'étoit donc pas un acte élicite, comme parle l'école. C'étoit, à proprement parler, un acte en soi involontaire que la volonté avoit commandé ; c'étoit non une résistance délibérée à Dieu, mais un simple soulèvement indélibéré de la partie inférieure, que la supérieure avoit délibérément commandé. Si on ne distinguoit pas ainsi les actes délibérés par eux-mêmes d'avec les actes indélibérés en eux-mêmes qui n'ont de délibération que dans une volonté distinguée d'eux qui les commande, il faudroit dire que Jésus-Christ a voulu aussi délibérément résister à son père, en rejetant le calice, qu'il a voulu le boire et mourir pour lui obéir. Rien n'est donc moins correct, selon toute la saine théologie, que de confondre les actes délibérés en eux-mêmes avec les actes indélibérés en eux-mêmes, et seulement commandés avec délibération par la raison et par la volonté. Le mouvement de mon bras est commandé par un acte délibéré de ma volonté ; mais le mouvement de mon bras n'est pas en lui-même un acte délibéré, puisque ce n'est qu'un mouvement local d'un des membres de mon corps, qui est incapable de délibération. Il en est de même du trouble ou répugnance de Jésus-Christ à la vue du calice. Ce trouble, ou répugnance, est un mouvement de la partie inférieure, qui est commandé pas une volonté très-délibérée. Mais ce trouble ou répugnance n'est point en

soi un acte délibéré, ni même un acte d'une puissance qui soit capable de délibération. Voilà le véritable sens dans lequel celui qui avoit ajouté dans mon livre le terme d'*involontaire* à celui de *trouble* l'avoit entendu. Ce sens est incontestable; et, faute d'y faire assez d'attention, vous confondez le commandement délibéré d'un acte indélibéré avec cet acte indélibéré même, ce qui iroit à faire répugner la volonté délibérée de Jésus-Christ à celle de son père. Pour moi, je parle d'autant plus hardiment sur cette matière, que le mot d'*involontaire* n'est point de moi, et que tout le monde sut, dès le commencement, que je déclarai qu'il n'en étoit pas. Vous vous récriez [1] que, si ce mot n'étoit point de moi, *cent* errata *n'eussent pas suffi pour effacer une telle faute.* A parler simplement et sans exagération, il suffisoit de l'effacer par un seul *errata*. Je n'aurois pas manqué de le faire; car, encore que ce mot eût un sens très-véritable, il pouvoit être mal expliqué, et il falloit ou le supprimer, ou l'expliquer à fond. Mais un grand nombre de gens de mérite savent que je n'arrivai à Paris que douze jours après la publication de mon livre, et qu'alors l'*errata* étoit déjà fait par un de mes amis.

Pour Sophronius, que vous citez si souvent, je ne puis, monseigneur, m'empêcher de vous dire que vous paroissez n'avoir pris le vrai sens ni de Sophronius, ni de mon livre. Le sixième concile n'emploie ces paroles de Sophronius que contre les monothélites, qui disoient que les actions de Jésus-Christ n'étoient pas volontaires d'une volonté humaine, parce qu'ils n'admettoient en lui qu'une seule volonté, savoir, la divine. Voilà sans doute une *opinion abominable*, qui nie en Jésus-Christ ce qu'il y a de plus essentiel à l'humanité, je veux dire une volonté humaine.

En vérité, quel rapport y a-t-il de cette hérésie avec la saine théologie, qui reconnoît en Jésus-Christ deux volontés, mais qui y reconnoît aussi certains mouvements de la partie inférieure indélibérés en eux-mêmes, quoiqu'ils soient déterminés par le commandement très-délibéré de la volonté du Sauveur?

Pour les mouvements indélibérés d'un amour naturel de nous-mêmes qui sont dans la partie inférieure, et que nous venons de voir en Jésus-Christ commandés par la supérieure, ils ne dérogent en rien à la perfection, et je n'ai garde de vouloir qu'ils soient retranchés.

XIIe OBJECTION.

Voici vos paroles, monseigneur [2] : « Quand on a voulu expliquer

[1] *Préf.*, n. 49. pag. 573.
[2] *Préf.*, n. 15, pag. 540.

« le sacrifice absolu, on en a posé le fondement sur la croyance cer-
« taine que le cas impossible devenoit réel, et que la perte du salut
« étoit effective. Ainsi les deux sacrifices, le conditionnel et l'abso-
« lu, ont le même objet. C'est de part et d'autre le salut qu'on sa-
« crifie. Voilà ce qu'il faudroit dire, à parler naturellement. On ne
« le peut, on ne l'ose, » etc.

Cette accusation est affreuse. Vous m'accusez d'avoir enseigné le désespoir, et de n'oser le dire; d'insinuer l'impiété, et de la désavouer ensuite, pour la couvrir avec hypocrisie. Voilà sans doute un endroit où il faudroit m'accabler par mes propres paroles. Vous dites que je pose le *fondement sur la croyance certaine que le cas impossible devient réel,* et moi je dis seulement de l'âme peinée[1] : que *le cas impossible lui paroît possible et actuellement réel, dans le trouble et l'obscurcissement où elle se trouve.* Quelle comparaison y a-t-il entre ces deux choses : qu'un cas soit *cru certainement devenu réel,* ou bien qu'il *paroisse possible et actuellement réel* dans une disposition de *trouble* et d'*obscurcissement?* Vous nommez la croyance *certaine,* et je la nomme *apparente, et non intime.* Qui dit qu'une chose paroit telle dans un état de *trouble* et d'*obscurcissement* ne dit tout au plus qu'une pensée confuse et incertaine. Mais c'est ce qui ne vous contente pas. Le terme d'*invincible,* dont je me sers, marque seulement que c'est une impression de l'imagination dont on ne se peut alors délivrer : vous ajoutez une *croyance certaine.* Qui dit *apparente* dit *imaginaire :* qui dit *non intime* exclut un vrai jugement. N'importe; vous voulez une croyance qui aille jusqu'à la certitude. Le cas dont il s'agit n'est pas celui de l'âme juste privée de la béatitude céleste, mais celui d'une âme qui s'imagine être couverte de la *lèpre du péché*[2], etc. Tout est donc fautif dans cette terrible accusation : citation de mes paroles, raisonnement sur la supposition, conséquences que vous en tirez. A tout cela, monseigneur, je dis avec amertume : *Videat Deus;* mais je suis bien éloigné d'ajouter : *et requirat.*

XIIIe OBJECTION.

En m'accusant d'exclure, comme les béguards, Jésus-Christ de la contemplation, vous dites que je l'exclus de la contemplation volontaire. *Cette vue abstraite et illimitée de la divinité est,* dites-vous[3], la seule *volontaire.* Ce dernier mot est mis en lettres italiques,

[1] *Max.,* pag. 17.
[2] *Max.,* pag. 16.
[3] *Préf.,* pag. 66 et 67.

comme étant de moi. J'ai dit que la contemplation, quand elle est *négative,* ne s'occupe volontairement que de l'idée de la divinité. Vous avez supprimé, comme je l'ai fait voir dans ma troisième lettre, le terme de *négative.* Par-là vous me faites dire du genre ce que je n'ai dit que de l'espèce. Vous concluez que, selon moi, nul contemplation ne s'occupe volontairement de Jésus-Christ, parce que je l'ai dit de la seule espèce appelée *négative.* Par-là vous m'attribuez ce principe général, que la contemplation sur la divinité est la seule volontaire. Vous marquez *volontaire* en italique, comme s'il étoit de mon livre. Cette imputation, contraire à mon texte, n'a pour fondement que la suppression que vous avez faite du terme de *négative.* Est-ce ainsi, monseigneur, qu'un évêque doit écrire contre son confrère? est-ce ainsi que vous avez tant de regret à me condamner; mais que vous le faites parce que vous y êtes obligé, *à peine de trahir la vérité*[1]*?*

XIVe OBJECTION.

Voici vos paroles sur le même sujet[2] : « Voyons maintenant les « excuses de l'*Instruction pastorale.* Elle dit premièrement que ces « privations ne sont pas réelles. Mais c'est là une explication di- « rectement contraire au texte, où il paroît clairement que l'âme « n'est plus occupée de la vue distincte de Jésus-Christ, et de la « foi qui le rend présent. C'est donc là une de ces sortes de dénéga- « tions qui servent à la conviction d'un coupable, où le déni d'un « fait évident marque seulement le reproche de la conscience. »

Je laisse à juger au lecteur de tout ce qu'il y a d'affreux dans ces expressions, et pour toute réponse je prie Dieu qu'il vous les pardonne. Mais venons au fait sans passion. Vous faites entendre au lecteur que cette explication des privations est venue après coup, et qu'elle n'est que de ma *Lettre pastorale.* Vous allez bien plus loin; car vous ne craignez pas d'assurer qu'elle est clairement contraire à mon livre. Ouvrez et lisez, monseigneur, les deux dernières lignes de la page 195[3] du livre de l'*Explication des maximes des Saints :* « Mais toutes ces pertes ne sont qu'apparentes et passa- « gères. » Vous donnez, comme un adoucissement mis après coup dans ma *Lettre pastorale,* ce qui est précisément dans mon livre même. Vous ne dites pas qu'il est dans le livre, vous faites entendre qu'il n'est que dans la *Lettre pastorale.* Dire que ces pertes *ne*

[1] *Préf.,* pag. 16.
[2] *Ibid.*, pag. 59.
[3] Page 33 de ce volume.

sont pas réelles, ou qu'elles ne sont *qu'apparentes,* n'est ce pas dire précisément la même chose? L'une de ces expressions est de mon livre, l'autre de mon *Instruction pastorale.* Faut il, monseigneur, que vous me contraignez si souvent de montrer la passion qui vous empêche de voir ce qui est sous vos yeux? J'aime encore mieux vous accuser de cet excès de prévention, que de vous reprocher que « le déni d'un fait évident est une de ces sortes de dénégations qui « servent à la conviction d'un coupable. »

XVe OBJECTION.

Voici une erreur que vous aviez besoin de m'imputer pour rendre votre accusation concluante. « On nie, dites-vous [1], que ces actes « réfléchis soient intimes. » Vous ajoutez par exclamation : « Toutes « erreurs capitales ! » Vous voulez faire entendre qu'une *persuasion réfléchie* ne peut être qu'intime, que les réflexions sont les opérations les plus intimes de l'âme, et qu'ainsi j'ai eu tort de supposer que la *persuasion réfléchie* de l'âme peinée sur sa réprobation n'est pas du *fond intime de la conscience.* Mais où ai-je dit que les actes réfléchis ne peuvent de leur nature appartenir à l'opération intime de l'âme? Vous citez les pages 87, 89 et 90 de mon livre [2]. Dans la page 87, je dis que la *persuasion réfléchie,* dont il s'agit en cet endroit, *n'est pas le fond intime de la conscience.* J'ai déjà expliqué à fond comment cette persuasion réfléchie n'est ni ne peut être dans mon livre un acte réfléchi, mais seulement une pure imagination que les réflexions causent par accident [3], en ce que les actes de vertus leur échappent par leur extrême simplicité. De plus, quand même (ce qui n'est pas) ce seroit un acte réfléchi, doit-on dire que tout acte réfléchi soit nécessairement une persuasion du *fond intime de la conscience?* Ne peut-on pas quelquefois réfléchir, c'est-à-dire apercevoir sa propre pensée, sans former par cet acte un vrai jugement qui soit du fond intime de la conscience? Dans la page 88, que vous ne citez pas, je dis que les actes réels d'amour et des autres vertus, par leur extrême simplicité, échappent aux *réflexions* de l'âme troublée. Est-ce dire que les actes réfléchis ne peuvent être intimes? J'ajoute, dans la page 89, que cette âme *ne voit par réflexion que le mal apparent,* etc. Tout cela marque que les réflexions scrupuleuses de ce temps de trouble ne vont point jusqu'à former un jugement intime et arrêté. Mais tout cela ne signifie nullement

[1] *Préf.,* n. 64, pag. 590.
[2] Pages 17 et 18 de ce volume.
[3] *Max.,* pag. 16.

que les actes réfléchis par leur nature ne puissent pas être de l'opération intime de l'âme. Enfin, je dis, dans la page 91, que l'âme ne « perd jamais dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans ses actes « directs et intimes, l'espérance parfaite, qui est le désir désintéressé des promesses. » Cet endroit signifie que les actes directs dont je parle sont intimes. Mais il ne dit pas qu'il n'y ait rien d'intime dans l'âme que ces actes directs, et que les actes réfléchis ne soient aussi fort souvent des actes très-intimes. Quand je dis que les François sont Européens, je ne dis pas qu'il n'y ait d'Européens que les François. En cet endroit j'ai voulu exprimer ce qui est constant selon tous les saints, et que vous ne pouvez vous-même nier, qui est que l'âme troublée cherche alors en vain par ses réflexions les vertus qu'elle pratique. Si elle les apercevoit par ses réflexions, elle ne seroit pas troublée. Mais dis-je que par ses actes réfléchis, auxquels ses vertus échappent, elle forme un jugement intime de sa réprobation ? Nullement. Je dis souvent tout le contraire. Mais dis-je en général des actes réfléchis qu'ils ne sont jamais intimes, et que l'opération intime n'appartient qu'aux seuls actes directs ? C'est ce que le texte de mon livre ne donne pas même le moindre prétexte de soupçonner. Que deviennent donc *toutes ces erreurs capitales* dont vous voulez que le lecteur frémisse ? Jugez donc, monseigneur, de vos paroles, que voici [1] « Lisez avec un peu d'attention (je ne la « demande que très-médiocre) ce qui est écrit dans la préface de ce « livre, à l'endroit cité à la marge ; et s'il vous reste le moindre « doute, ne me pardonnez jamais la témérité de vous avoir promis « de les lever tous. »

XVI[e] OBJECTION.

Vous me reprochez [2] d'avoir dit qu'*on ne veut plus les vertus pour soi ;* et vous ajoutez : *Mais pour qui les veut-on donc ?* Encore est-ce quelque chose que vous ayez enfin un peu d'égard à mon *errata,* malgré lequel vous aviez supprimé, dans la *Déclaration*, ces termes, *pour soi.* Mais pourquoi employer cette dérision contre une expression fondée sur celle de l'Apôtre : *Je vis, mais ce n'est pas moi* : *Vivo, jam non ego ?* On diroit, selon vous : Il vit, mais ce n'est pas lui qui vit ; qui est donc celui qui vit ? C'est dans ce sens que sainte Catherine de Gênes parloit ainsi [3] ? « Je dis en moi-« même : Ce mien moi est Dieu, et je ne me reconnois être autre

[1] *Avert.,* n. 3, tom. XXVIII, pag. 346.
[2] *Préf.,* n 65, pag. 591.
[3] Ch. XIV, pag. 42, éd. de Douai.

« chose que mon Dieu... Je ne sais quelle chose c'est que moi, ni « mien, ni plaisir, ni bien, ni force, ni fermeté, ni même béati« tude. » C'est dans ce même sens que le P. Surin, approuvé par vous, disoit [1] : « L'homme dit naturellement : Moi, moi, etc. Il dit « dans son centre : Dieu, Dieu par la transformation. » C'est dans ce même sens que saint Bernard rejette la *propriété*, et qu'il veut que l'âme parfaite ne désire plus *rien comme sien, ni félicité, ni gloire : Neque enim suum aliquid, non felicitatem, non gloriam, non aliud quidquam, tanquam privato sui amore desiderat anima quæ ejusmodi est* [2]. N entend-on, dans ces expressions des saints, ce que c'est que ne vouloir rien *pour soi* comme *propre ?* Mais vous, monseigneur, qui traitez avec tant de mépris cette propriété dont parlent les saints, demanderez-vous aussi à saint Bernard ce qu'il veut dire quand il assure que l'âme parfaite *ne veut ni felicité ni gloire comme sienne ?* Lui direz-vous : De qui veut-elle donc le salut, si elle ne veut pas le sien ? Ne sent-on pas, dans cette application à saint Bernard, l'indécence de cette équivoque moqueuse !

XVII[e] OBJECTION.

Vous m'avez d'abord accusé, dans la *Déclaration*, d'avoir retranché la *pratique des vertus ;* mais vous avez enfin senti, monseigneur, combien cette accusation est insoutenable. Vous avez voulu rapporter mes paroles telles qu'elles sont ; et vous vous retranchez à assurer que j'ai dit que « les saints mystiques ont exclu de cet « état les pratiques de vertu [3]. » Mais le lecteur n'a qu'à lire, pour voir que cette accusation réformée est encore une altération manifeste de mes paroles. J'ai défini, dans la page 252 [4], ce que les mystiques nomment des *pratiques*, en les appelant un « certain arran« gement de formules pour s'en rendre un témoignage intéressé ; » et je dis immédiatement après que « c'est ce que les saints mysti« ques ont voulu dire quand ils ont exclu de cet état les pratiques de « vertu. » Je ne leur attribue donc pas le dogme d'exclure les pratiques de vertu. Mais, supposant leurs expressions, qui sont très-fortes, je me contente de les expliquer dans ce sens innocent du retranchement des simples *formules arrangées*. Fallait-il faire entendre en termes absolus que j'impute aux saints d'exclure les *pratiques de vertu ?* Et ne falloit-il pas au contraire faire entendre que

[1] *Catéch. spirit.*, tom. II, part. V, ch. VII, pag. 292.
[2] *De dilig. Deo*, cap. IX, *Serm.* VIII *de diversis,* jam cit.
[3] *I*[er] *Ecrit,* n. 3, pag. 391.
[4] Page 42 de ce volume.

je ne fais que marquer le sens véritable de leurs expressions, qui est de ne retrancher qu'un arrangement de formules?

XVIII[e] OBJECTION.

Vous voulez réfuter cet endroit de ma *Lettre pastorale* où je dis que tous les fidèles sont appelés à la perfection, mais qu'ils ne sont pas tous appelés aux mêmes exercices et aux mêmes pratiques du plus parfait amour. C'est, selon vous [1], une *manifeste contradiction.* Voici votre preuve : « Si tous sont appelés à la perfection, tous « doivent être appelés à son exercice. » Mais ne voyez vous pas qu'il y a divers exercices de la perfection? La contemplation est un exercice de la perfection, mais non pas le seul exercice ; tous n'y sont pas appelés. Tout de même le célibat et la vie religieuse sont des exercices de perfection, mais non pas les seuls exercices : aussi tous n'y sont-ils pas appelés. Il y a même des exercices de perfection auxquels il ne faut point encore appliquer les âmes foibles, quoiqu'elles soient appelées à la perfection par la vocation générale du christianisme, parce qu'elles n'y sont pas encore prochainement disposées. Faut-il prendre tant d'autorité, et parler d'un ton si affirmatif, pour dire des choses si peu concluantes ?

XIX[e] OBJECTION.

Après avoir tant remarqué que l'intérêt propre que je permets de sacrifier à Dieu est éternel, vous concluez que ce sacrifice est un consentement à la réprobation, « puisqu'on ôte toute ressource et « toute espérance pour l'intérêt propre éternel, qui ne peut être « que le salut [2]. » Mais, outre que l'*intérêt éternel* n'est point le salut, comme je l'ai déjà montré, pourquoi, monseigneur, faites-vous entendre, en me citant, page 73 [3] que *j'ôte toute ressource et toute espérance pour l'intérêt propre éternel,* puisque je dis seulement que « Dieu jaloux veut purifier l'amour en ne lui faisant voir au- « cune ressource ni aucune espérance pour son intérêt propre même « éternel ? » Combien y a-t-il de différence entre ôter réellement une *ressource* et une *espérance*, ou bien ne la faire pas voir? Le chrétien, dans les temps de trouble, ne perd pas l'*espérance ;* elle ne lui est pas *ôtée :* mais Dieu ne la lui fait pas voir, et c'est ce qui fait sa peine intérieure. Autant qu'il est vrai que le chrétien ne voit point alors son espérance, autant est-il faux qu'elle lui soit ôtée.

[1] *Préf.*, n. 66, pag. 593.
[2] *Ibid.,* n. 13, pag. 537.
[3] Page 14 de ce volume.

XXe OBJECTION.

Voici vos paroles sur la vie de saint François de Sales [1] : « Il faut « bien se garder de croire, lorsque j'ai dit que le saint portoit dans « son cœur comme une réponse de mort, que je l'entende d'une « réponse de réprobation. C'est que le saint étoit en effet à la mort, « comme parle son historien. » Pourquoi donc avez-vous commencé cet endroit de votre livre [2] par dire que « le saint a porté « dans sa jeunesse un assez long temps une impression de réproba- « bation, qui a donné lieu à ces désirs d'aimer Dieu pour sa bonté « propre, quand par impossible il ne resteroit à celui qui l'aime « aucune espérance de le posséder ? » Vous ajoutez que « ce mys- « tère, qui ne paroît que confusément dans ses lettres, nous est « développé dans sa vie, ou, dans les frayeurs de l'enfer dont il « étoit saisi, etc. » L'*impression de réprobation*, et le saisissement des *frayeurs de l'enfer*, sont la même chose. Il est vrai qu'il étoit malade, et qu'on croyoit qu'il mourroit. Mais c'est l'*enfer et l'impression de réprobation* dont il étoit occupé. Il s'agissoit d'une autre vie que de celle du corps. Alors « il fallut, dans les dernières « presses d'un si rude tourment, en venir à cette terrible résolution, « que puisqu'en l'autre vie il devoit être privé pour jamais de voir « et d'aimer un Dieu si digne d'être aimé, il vouloit au moins, « pendant qu'il vivoit sur la terre, faire tout son possible pour l'ai- « mer de toutes les forces de son âme, et dans toute l'étendue de « ses affections. » *C'est cette* privation pour jamais de voir et d'aimer un Dieu si digne d'être aimé qu'il supposoit, et qui tira de lui cette si *terrible résolution*. Aussi ajoutez-vous, monseigneur, tout de suite sur cette *privation pour jamais*, et sur cette *terrible résolution :* « On voit qu'il portoit dans son cœur comme *une réponse* « *de mort* assurée ; et, ce qui étoit possible, qu'après avoir aimé « toute sa vie, il supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité. » Voilà donc ces paroles, *comme une réponse de mort assurée,* qui suivent la supposition d'être *privé pour jamais de voir et d'aimer Dieu,* qui est encore immédiatement suivie de cette même supposition de *n'aimer plus dans l'éternité*. La *réponse* étoit *de mort* et de *mort assurée*. Elle lui faisoit supposer qu'*il n'aimeroit plus* Dieu *dans l'éternité* ; elle lui inspiroit une *terrible résolution*. Le lecteur jugera, monseigneur, si vous avez voulu entendre par cette *réponse de mort assurée* l'*impression de réprobation*, ou seulement la persuasion du

[1] *IIIe Ecrit,* n. 22, pag. 467.
[2] *Inst. sur les Et. d'orais.,* liv. IX, n. 3, tom. XXVII, pag. 353.

saint qu'il ne guériroit point de sa maladie. Il jugera aussi, par cet exemple, des autres choses où l'excès de la prévention vous ôte toute exactitude. Vous en manquez, lors même que vous parlez ainsi [1] : « Je ne fais que prêter à la vérité les expressions qu'elle demande ; « et touché, comme saint Paul, de la crainte d'altérer la sainte pa-« role, je parle avec sincérité, je parle comme de la part de Dieu, « devant Dieu et en Jésus-Christ. » C'est dans ce même endroit où vous dites : « Conférons les termes » Je le veux : conférons-les, monseigneur. Voici comment vous les rapportez : « L'âme a-t-il dit, « est invinciblement persuadée qu'elle est justement réprouvée de « Dieu. » Voici mes paroles véritables, dans l'endroit que vous citez, page 87 [2] : « Alors une âme peut être invinciblement persuadée « d'une persuasion réfléchie, *et qui n'est pas le fond intime de la « conscience*, qu'elle est justement réprouvée de Dieu. » Pourquoi retranchez-vous ces mots : *et qui n'est pas du fond intime de la conscience?* Est-ainsi que vous êtes *touché comme saint Paul, de la crainte d'altérer la sainte parole*, que vous parlez *avec sincérité, comme de la part de Dieu, devant Dieu et en Jésus-Christ?* Saint Paul auroit-il retranché des mots essentiels qui changent toute la signification d'un texte pour convaincre un auteur d'impiété et de blasphême?

Il y a un grand nombre d'endroits à peu près semblables dans votre dernier ouvrage, qu'il est facile de vérifier, et que je voudrois bien pouvoir laisser ignorer au public. Si je n'y réponds pas ici en détail, c'est que j'y ai déjà amplement répondu dans ma *Réponse à la Déclaration* et au *Sommaire*. J'excuse, monseigneur, volontiers tous vos mécomptes, quoique rien ne soit excusable dans un auteur qui, loin d'excuser les autres, ne leur fait justice sur rien, et qui donne toutes ses preuves les moins solides pour des décisions foudroyantes. J'aurois encore à me plaindre de deux choses qui sont fréquentes dans votre livre. La première est que vous laissez entendre que la condamnation de certaines erreurs est dans ma *Lettre pastorale* comme une rétractation tacite de mon livre ; au lieu que le lecteur trouvera ces mêmes erreurs aussi fortement condamnées dans mon premier livre que dans ma *Lettre pastorale* même. La seconde est que quand j'ai cité des paroles d'un auteur qui sont décisives pour mon système, au lieu d'y répondre précisément, vous m'accusez d'avoir omis d'autres endroits où ce même auteur établit l'espérance. Mais, comme personne ne soutient plus clairement que moi la nécessité indispensable d'espérer, je n'ai aucun besoin de trai-

[1] *Préf.*, n. 18, pag. 543.
[2] Page 17 de ce volume.

ter ces passages, qui ne font rien contre mon système. C'est vous, monseigneur, qui éludez les paroles de ces auteurs, en voulant toujours jeter la question dans la nécessité d'espérer, que j'établis autant que vous.

Je ne puis finir sans vous représenter la vivacité de votre style en parlant de ma *Réponse* à votre *Sommaire*. Voici vos paroles sur votre confrère, qui vous a toujours aimé et respecté singulièrement : « Ses amis répandent partout que c'est un livre victorieux, et qu'il « y remporte sur moi de grands avantages : nous verrons [1] » Non, monseigneur, je ne veux rien voir que votre triomphe et ma confusion, si Dieu en doit être glorifié. A Dieu ne plaise que je cherche jamais aucune victoire contre personne, et encore moins contre vous! Je vous cède tout pour la science, pour le génie, pour tout ce qui peut mériter de l'estime. Je ne voudrois qu'être vaincu par vous, en cas que je me trompe, parce que votre victoire seroit mon instruction. Je ne voudrois que finir le scandale, en vous montrant la pureté de ma foi, si je ne me trompe pas. Il n'est donc pas question de dire : *Nous verrons*. Pour moi, je ne veux voir que la vérité et la paix : la vérité qui doit éclairer les pasteurs, et la paix qui doit les réunir. Vous vous récriez [2] : « Un chrétien, un évêque, un homme a-t-il tant de peine à s'humilier? » Le lecteur jugera de la véhémence de cette figure. Quoi, monseigneur, vous trouvez mauvais qu'un évêque ne veuille point avouer, contre sa conscience, qu'il a enseigné l'impiété, après avoir démontré par son livre qu'il ne pourroit avoir enseigné ces blasphèmes tant de fois détestés dans son livre même, sans avoir extravagué d'un bout à l'autre ! Ne vaudroit-il pas mieux que vous reconnussiez enfin que votre zèle a été un peu précipité en attaquant ce livre? Souffrez que je vous dise à mon tour : *Un chrétien, un évêque, un homme a-t-il tant de peine* à avouer un zèle précipité, que l'histoire de l'Eglise nous montre en plusieurs grands saints, et même dans des Pères de l'Eglise?

Vous dites [3] : « La nouvelle spiritualité accable l'Eglise de lettres « éblouissantes, d'instructions pastorales, de réponses pleines d'er- « reur. » De quel droit vous appelez-vous vous-même l'Eglise? Elle n'a point parlé jusqu'ici, et c'est vous qui voulez parler avant elle. Ce n'est pas la *nouvelle spiritualité*, mais l'ancienne que je veux soutenir. Je ne crains pas de vous dire ce que vous avez dit contre

[1] *Avert.*, n. 4, pag. 347.
[2] *Préf.*, n. 49. pag. 574.
[3] *Avert.*, n. 13, pag. 361.

moi dans votre premier livre : *L'Eglise est attentive* pour ne laisser point prévaloir la doctrine que vous voulez répandre. Vous attaquez ouvertement la prééminence de la charité sur l'espérance. Vous traitez de *pieux excès* contre l'essence de l'amour les souhaits de saint Paul et de Moïse. Vous faites passer pour d'*amoureuses extravagances* les sacrifices conditionnels faits *par tout ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise*. Vous anéantissez les actes de parfaite contrition, où l'on s'afflige de son péché, non pour la béatitude qu'on désire, mais pour la justice qu'on aime en elle-même. Vous ébranlez la liberté de Dieu dans sa promesse gratuite de donner aux fidèles la béatitude éternelle qui ne leur étoit pas due en rigueur, en supposant toujours que cette béatitude est la *raison d'aimer*, qui *ne s'explique pas d'une autre sorte;* que Dieu ne seroit pas aimable sans elle ; et que c'est une chose qu'on ne peut jamais arracher d'aucun acte humain, parce que la nature l'a attachée au cœur de l'homme. Vous ne laissez aucun milieu réel entre les vertus surnaturelles et les actes vicieux. Il n'y a entre votre charité confondue avec l'espérance, et la cupidité vicieuse, nul acte innocent. Enfin vous blessez la liberté même des hommes dans l'oraison passive, en disant que c'est une absolue impuissance d'user du libre arbitre pour les actes discursifs, pour les actes sensibles, et pour tous les autres qu'il plaît à Dieu de supprimer. Ecoutera-t-on ces nouveautés sans s'y opposer ? N'osera-t-on ni parler ni écrire ? Mais qui est-ce qui a écrit le premier ? qui est-ce qui a commencé le scandale ? qui est-ce qui a écrit avec un zèle amer ? Vous vous irritez de ce que je ne me tais pas, quand vous faites contre ma foi les accusations les plus atroces et les plus mal fondées ; et vous ne cessez de me déchirer, sans attendre que l'Eglise décide après ma soumission sans réserve.

Je serai toujours, etc.

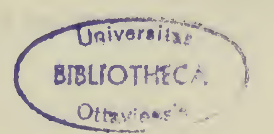
CINQUIEME LETTRE.

MONSEIGNEUR,

I. Il est temps d'examiner les passages de saint François de Sales sur lesquels vous attaquez ma bonne foi. Pour juger équitablement de la citation de ces passages, il ne faut jamais perdre de vue l'usage que j'en ai voulu faire. Il est évident que je n'en ai employé aucun que pour exclure l'intérêt propre de la vie des âmes parfaites. Les endroits où je cite le saint le marquent expressément. De plus, tout le système du livre ne va qu'à retrancher du cinquième état d'a-

mour [1] l'intérêt propre qui reste encore dans le quatrième. C'est ce qui est répété cent fois dans un si court ouvrage, et qui en fait toute la conclusion [2]. Il ne reste qu'à bien examiner le vrai sens de l'intérêt propre dans mon livre. Si j'ai voulu par ce terme exclure le désir du salut, je n'ai pu citer aucun passage du saint qu'à contre-sens; car un si grand saint a été bien éloigné d'enseigner le désespoir. En ce cas, il n'y auroit rien de trop fort dans vos expressions contre moi. Les voici, monseigneur : « Ces paroles impies autant « que barbares, de *persuasion invincible,* de *sacrifice absolu*, d'*acquiescement simple* à sa damnation, ne sortent jamais de sa bou« che [3]. » Mais si l'intérêt propre n'est dans mon livre, comme je l'ai montré clairement, qu'une mercenarité ou propriété d'intérêt, en un mot, une affection naturelle et imparfaite pour la récompense, ces *paroles impies autant que barbares* ne sont jamais sorties de ma bouche, non plus que de celle du saint. C'est vous qui avez à vous reprocher d'avoir imputé à votre confrère le sacrifice absolu du salut, lorsqu'il ne parle que de celui d'une imperfection que les Pères retranchent. Vous joignez même au terme d'*acquiescement simple* le mot odieux de *damnation,* qui n'est en aucun endroit de mon livre. Je m'y suis servi de celui de *juste condamnation* [4], en ajoutant aussitôt que le directeur ne doit pas laisser croire à cette âme qu'elle soit réprouvée. Le terme de *damnation* ne peut jamais signifier, dans notre langue, que le décret de l'éternelle réprobation, et c'est celui-là précisément sur lequel vous voulez, contre mes paroles expresses, que je fasse tomber l'acquiescement. Pour la *juste condamnation* que je distingue de la réprobation, et à laquelle je dis qu'on peut acquiescer, elle convient à tous les pécheurs. Dieu souverainement juste condamne toujours par sa justice éternelle tout homme qui viole sa loi. Mais il ne le damne pas; car il peut encore lui donner sa grâce pour se convertir. Le pécheur doit acquiescer à sa *juste condamnation,* en reconnoissant qu'il mérite la peine éternelle. Mais il ne doit jamais acquiescer à sa *damnation,* qui est le décret immuable de sa réprobation consommée; puisque, au contraire, il doit toujours désirer la grâce et la miséricorde, comme je l'ai dit [5]. Ainsi, en mettant le mot de *damnation* en la place de celui de *condamnation,* vous changez une vérité très-catholique en un

[1] *Max. des Saints,* pag. 12.
[2] *Max. des Saints,* pag. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 40.
[3] *IIIe Ecrit,* n. 16, Œuv. de Boss., tom. XXVIII, pag. 461.
[4] *Max.,* pag. 17.
[5] *Ibid.,* pag. 17 et 19.



blasphème qui fait horreur. Par là vous rendez mes *paroles autant impies que barbares*. A l'égard de l'intérêt propre pris dans le sens d'une imperfection naturelle, nous allons voir si j'ai eu tort de dire que notre saint l'exclut de l'état des parfaits.

Ier PASSAGE.

II. « L'âme qui n'aimeroit Dieu que pour l'amour d'elle-même, « établissant la fin de l'amour qu'elle porte en Dieu en sa propre « commodité, hélas! elle commettroit un extrême sacrilége..... « L'âme qui n'aime Dieu que pour l'amour d'elle-même, elle s'aime « comme elle devroit aimer Dieu, et elle aime Dieu comme elle de- « vroit s'aimer elle-même. C'est comme qui diroit : L'amour que je « me porte est la fin pour laquelle j'aime Dieu, en sorte que l'amour « de Dieu soit dépendant, subalterne et inférieur à l'amour-pro- « pre..... ce qui est une impiété non pareille[1]. » Ce passage, qui regarde l'amour de pure concupiscence, ne peut souffrir aucune difficulté. Vous ne me reprochez, monseigneur, que d'avoir voulu que cet amour impie et sacrilége prépare à la *justice*. Mais vous savez que j'ai dit : « qu'il n'y prépare qu'en faisant le contrepoids de « nos passions[2].... en suspendant par là les passions et les habitu- « des, pour mettre en état d'écouter tranquillement les paroles de la « foi[3]..... que ce ne peut être un commencement réel de véritable « justice intérieure[4]. »

IIe PASSAGE.

III. « Je ne dis pas toutefois qu'il revienne tellement à nous, « qu'il nous fasse aimer Dieu seulement pour l'amour de nous... Il « y a bien de la différence entre cette parole : J'aime Dieu pour le « bien que j'en attends ; et celle-ci : Je n'aime Dieu que pour le bien « que j'en attends.

« Le souverain amour n'est qu'en la charité : mais en l'espérance « l'amour est imparfait, parce qu'il ne tend pas à la bonté infinie « en tant qu'elle est telle en elle-même, ainsi en tant qu'elle nous « est telle... quoiqu'en vérité nul par ce seul amour ne puisse ni « observer les commandements, ni avoir la vie éternelle. C'est chose « bien diverse de dire : J'aime Dieu pour moi ; et de dire : J'aime

[1] *Explic. des Max.*, pag. 5. *Amour de Dieu*, liv. II, chap. XVII.
[2] *Max.*, pag. 7.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

« Dieu pour l'amour de moi... L'une est une sainte affection de « l'Epouse... L'autre est une impiété [1]. »

On peut m'objecter deux choses sur ce passage : 1° que je n'ai pas dit, comme notre saint, que dans l'espérance *nous aimons souverainement Dieu*, et que l'amour de Dieu *surnage ;* 2° que le saint, en rejetant de l'espérance un amour de Dieu *pour l'amour de nous-mêmes*, ne rejette qu'un amour vicieux qui rapporteroit Dieu à nous, et que je me sers mal à propos de ce passage pour rejeter le propre intérêt, qni n'est selon moi qu'un amour innocent de nous-mêmes.

Pour la première objection, je réponds que dans l'acte d'espérance on ne se préfère ni on ne s'égale jamais à Dieu : autrement cet acte d'une vertu surnaturelle et théologale seroit vicieux. Mais je parle d'un état d'amour, et non d'un acte passager ; et je dis que l'âme qui espère dans l'état du péché mortel ne préfère point encore en cet état Dieu à soi, et que l'intérêt propre ou amour de soi-même est encore dominant en elle. On ne peut combattre cette vérité qu'en supposant qu'on ne peut espérer qu'en préférant Dieu à soi, et par conséquent que tout pécheur qui n'a point encore l'amour de préférence pour Dieu ne sauroit espérer en lui.

Pour la seconde objection, je dis que saint François de Sales veut montrer qu'on peut espérer les dons de Dieu sans les rapporter à soi par un amour naturel de soi-même. Il approuve qu'on dise : *J'aime Dieu pour moi;* il ne veut pas qu'on dise : *J'aime Dieu pour l'amour de moi*. Voilà un amour naturel de nous-mêmes par rapport aux promesses, que le saint veut exclure. Je l'exclus comme lui. Quand cet amour naturel s'arrête en nous comme à la fin dernière, il est vicieux et déréglé. Quand il est soumis à l'amour de préférence pour Dieu, il est innocent, et ne laisse pas de pouvoir être exclu de la vie des parfaits, où l'âme ne laisse d'ordinaire de place qu'aux actes surnaturels des vertus. Mais enfin, supposé même que j'aie employé, pour exclure l'intérêt propre, des paroles du saint qui regardent un amour-propre vicieux, il n'en sera que plus vrai de dire que j'ai pris en cet endroit l'intérêt propre pour quelque chose de très-imparfait et de très-différent du salut, qui est Dieu même en tant que bon pour nous.

IIIe PASSAGE.

IV. « La pureté de l'amour consiste à ne rien vouloir pour soi

[1] *Max.*, pag. 5. *Am. de Dieu*, ubi supra.

« à n'envisager que le bon plaisir de Dieu, pour lequel on seroit prêt « à préférer les peines éternelles à la gloire [1]. »

J'ai déclaré, dès le commencement, à tout le monde, que ces paroles et quelques autres avoient été mises en mon absence en lettres italiques comme des passages du saint auteur. Mais si elles n'y sont pas en termes formels, du moins on les y trouve par un grand nombre d'équivalents manifestes. Ces paroles renferment trois membres. Examinons-les, monseigneur, l'un après l'autre.

1° Quand je dis : *La pureté de l'amour consiste à ne vouloir rien pour soi*, personne ne peut équitablement m'accuser de retrancher les désirs des dons de Dieu pour nous ; car, dans les lignes immédiatement précédentes, j'assure, par les paroles du saint, que *vouloir Dieu pour soi est une sainte affection de l'Epouse* Je ne veux donc retrancher que le désir de Dieu *pour l'amour de soi,* que le saint a retranché avant moi. Cette expression se réduit à dire qu'on ne cherche son salut que par conformité au bon plaisir divin qui nous le promet gratuitement, sans nous le devoir en rigueur. C'est la propriété que je retranche après le saint, et dans le même sens que saint Bernard, quand il assure que l'âme parfaite *ne désire rien comme sien, ni béatitude, ni gloire* [2].

2° Quand je dis : *à n'envisager que le bon plaisir de Dieu,* ce bon plaisir qu'on envisage seul, loin d'exclure le salut, le renferme toujours évidemment. Ce n'est que dans ce bon plaisir que le salut se trouve, puisqu'il n'est fondé que sur le bon plaisir ou volonté gratuite de Dieu pour nous le donner, sans nous le devoir en rigueur.

3° Quand j'ajoute : *pour lequel on seroit prêt de préférer les peines éternelles à la gloire,* je ne fais dire au saint que ce qu'il dit bien plus fortement lui-même. Écoutons-le [3] : « La résignation préfère « la volonté de Dieu à toutes choses : mais elle ne laisse pas d'aimer « beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu. Or, l'indifférence est au-dessus de la résignation, car elle n'aime rien sinon « pour l'amour de la volonté de Dieu... *Il n'y a que la volonté de Dieu « qui puisse donner le contrepoids à leurs cœurs.* Le paradis n'est « point plus aimable que les misères de ce monde, si le bon plaisir « divin est également là et ici. Les travaux leur sont un paradis, si « la volonté de Dieu se trouve en iceux : et le paradis un travail, si « la volonté de Dieu n'y est pas..... Le cœur indifférent est comme

[1] *Explic. des Max.*, pag. 6.
[2] *Serm.* VIII *de diversis,* jam cit.
[3] *Am. de Dieu,* liv. IX, ch. IV.

« une boule de cire entre les mains de son Dieu, pour recevoir sem-
« blablement toutes les impressions du bon plaisir éternel. *Un cœur*
« *sans choix également disposé à* tout, *sans aucun autre objet de sa*
« *volonté que la volonté de son Dieu, ne met point son amour ès*
« *choses que Dieu veut, ainsi la volonté de Dieu qui le veut*..... En
« somme, le bon plaisir de Dieu est le souverain objet de l'âme
« indifférente. Partout où elle le voit, elle court à l'odeur de ses
« parfums, et cherche toujours l'endroit où il y en a le plus, *sans*
« *considération d'aucune autre chose*..... Il est conduit par sa divine
« volonté, comme par un lien très-aimable ; et partout où elle va,
« il la suit. Il aimeroit mieux l'enfer, avec la volonté de Dieu, que
« le paradis sans la volonté de Dieu. *Oui, même il y préféreroit l'en-*
« *fer au paradis, s'il savoit qu'en celui-là il y eût un peu plus du*
« *bon plaisir divin qu'en celui-ci;* en sorte que si, par imagination
« de chose impossible, il savoit que sa damnation *fût* un *peu plus*
« *agréable* à Dieu que sa salvation, il quitteroit sa salvation et cour-
« roit à sa damnation. »

Vous voyez, monseigneur, que c'est dans le seul bon plaisir ou volonté gratuite de Dieu qu'il faut envisager le salut ; que c'est ce bon plaisir seul qui donne le *contrepoids* aux cœurs indifférents. Un *peu plus* du bon plaisir divin nous feroit *préférer l'enfer au paradis*, c'est-à-dire la privation de la gloire céleste à la possession de cette gloire. En cet endroit le saint entend par le *paradis* la béatitude surnaturelle, qui ne nous étoit pas due en rigueur indépendamment de la promesse. Il regarde cette béatitude comme quelque chose qui dit plus que l'amour de Dieu. Si Dieu ne nous avoit point accordé gratuitement cette béatitude, nous aurions dû l'aimer, sans le voir intuitivement, et sans être dans le transport éternel accompagné de tous les dons du corps et de l'âme. Le saint a donc raison de distinguer, sous le nom de paradis, la béatitude surnaturelle qui ne nous étoit pas due, d'avec l'amour que nous devons nécessairement en tout état à Dieu. On ne peut avoir la béatitude formelle sans avoir l'amour qui en fait partie ; mais on peut avoir l'amour sans avoir cette béatitude, qui dit beaucoup plus que l'amour seul. L'expression du saint signifie qu'on aimeroit Dieu, quand même on seroit privé de la vision intuitive et de tous les autres dons surnaturels qui sont joints à l'amour pour composer cette béatitude. C'est dans le même sens qu'il a dit ailleurs [1] que « si l'Epoux n'a-
« voit point de paradis à donner, il n'en seroit ni moins aimable ni

[1] *Am. de Dieu,* liv. x, ch. v.

« moins aimé par cette courageuse amante, » etc. Selon vous, monseigneur, tout au contraire si Dieu n'avoit pas voulu librement, et sans y être obligé, se rendre béatifiant pour nous, il ne nous seroit pas la *raison d'aimer*. Il n'auroit été en ce cas, qui étoit possible avant les promesses gratuites, ni aimé ni aimable. Dire qu'il eût été aimable, c'est, selon vous, tomber dans de *pieux excès* contre l'essence de l'amour ; c'est s'amuser à d'*amoureuses extravagances; c*'est une *dévotion..... trop alambiquée;.... c'est la mettre dans des phrases et dans des pointilles* [1].

Votre unique retranchement, monseigneur, est de dire que ces désirs sur des suppositions impossibles ne sont que des *velléités*. Mais quand on n'a point d'autres ressources pour expliquer saint Paul, Moïse, et tant de saints de tous les siècles, il faudroit au moins expliquer avec évidence la nature de ces velléités. Loin de le pouvoir faire, vous avez dit tout ce qu'il faut pour anéantir tout ce que ces velléités pourroient avoir de sérieux. Ce ne sont point de vrais désirs ni des commencements d'aucun désir réel; car on ne peut en aucun sens, comme je l'ai remarqué, ni désirer, ni désirer même de forme, aucun désir, contre la *raison* de désirer et d'*aimer*. Un amour contre la raison d'aimer, un désir contre la raison de désirer, n'a rien ni de volontaire ni d'intelligible. C'est donc, s'il est permis de parler ainsi, un néant absolu de tout désir. C'est une manière de parler vide de tout sens et de toute vérité. C'est une pure contradiction de termes, comme quand je profère ces mots : Je veux ce que je ne veux pas ; ou bien : Je vois une montagne sans vallée. Un tel acte n'est, selon vous-même, qu'une *amoureuse extravagance ;............* qu'une *chose trop alambiquée,..........* que des *phrases* et des *pointilles*. Vous continuez ainsi [2] : « Qu'ajoute à « la perfection d'un tel acte l'expression d'une chose impossible ? « Rien qui puisse être réel, rien par conséquent qui donne l'idée « d'une plus haute et plus effective perfection ». Vos *velléités*, il est vrai, tombant sur une chose qu'il est même impossible de désirer et de concevoir, elles n'ajoutent rien de réel aux actes ordinaires, qui, selon vous, ont tous la béatitude pour motif ; et il s'ensuit, ou que ces velléités ne sont pas des actes, ou qu'elles recherchent autant la béatitude que tous les autres. Elles ne contiennent donc aucun commencement de désir pour se priver de la béatitude ; elles ne sont donc des velléités qu'en paroles fausses et trompeuses. C'est par une si étrange explication, monseigneur, que vous éludez *ce*

[1] *Et. d'orais.*, liv. x, n. 29, tom. xxvii, pag. 452.
[2] *Et. d'orais.*, n. 19, pag. 425.

qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise [1]; c'est par ces velléités, qui n'ont ni sens, ni réalité, que vous expliquez ce que vous nommez vous-même le *sérieux* des actes de saint Paul et de Moïse. Voilà ce que vous soutenez, plutôt que de suivre toute l'école sur la nature de la charité, et que d'avouer que ces grands saints, qui ne vouloient les dons promis gratuitement qu'à cause que Dieu, qui ne nous les devoit pas, a bien voulu nous les promettre, auroient voulu véritablement l'aimer, quand même il les auroit privés de ces dons distingués de son amour. Je vous laisse le soin de concilier ces velléités imaginaires, et qui ne méritent en rien le nom de velléités, avec notre XXXIIIe Article d'Issy, où nous avons parlé non de velléités contre la raison d'aimer, mais d'une « soumission et consentement à la volonté de Dieu, quand même, « par une très-fausse supposition, au lieu des biens éternels qu'il a « promis aux âmes justes, il les tiendroit par son bon plaisir dans « des tourments éternels, sans néanmoins qu'elles soient privées « de sa grâce et de son amour »... Alors, monseigneur, vous distinguiez la béatitude formelle ou le paradis d'avec l'amour de Dieu; car vous faisiez accepter à une âme la privation des *biens éternels*, et la souffrance des *maux éternels*, sans être privée de la *grâce* et de l'*amour*. Cette *théologie*, qui distingue la béatitude d'avec l'amour, ne vous paroissoit pas encore *sauvage* [2]. Mais ce qui est de plus étonnant, c'est que vous réduisez à des velléités, et à des velléités qui n'ont rien de la nature des velléités mêmes, ce que nous avons reconnu comme une volonté pleinement délibérée. Ecoutez-vous vous-même de grâce, monseigneur : « ce qui est un acte d'aban- « don parfait et d'un amour pur pratiqué par des saints, et qui le « peut être avec une grâce particulière de Dieu par les âmes vrai- « ment parfaites [3] ». Cet acte si parfait, si méritoire, et réservé aux plus grands saints, n'est-il qu'une velléité imaginaire qui n'a rien de volontaire ni d'intelligible, et qui se réduit à une pure contradiction de termes, contre la nature des velléités véritables? Pensez-y, monseigneur; vous n'êtes pas moins contraire à vous-même qu'à notre saint, et vous ne pouvez expliquer sérieusement vos propres paroles qu'en prenant les siennes à la lettre.

Remarquez encore que saint François de Sales ne forme point ces désirs indépendants de la récompense dans des transports momentanés. Ce sont des maximes qu'il enseigne tranquillement, et

[1] *Inst. sur les Et. d'orais.*, liv. IX, n. 4, pag. 357.
[2] *Préf. sur l'Inst. past.*, n. 221, tom. XXVIII, pag. 741.
[3] *Art.* XXXIII *d'Issy*.

qu'il propose aux saintes âmes comme les pratiques intérieures de la plus haute perfection. Ce sont des maximes fondées sur un dogme constant, qui est que Dieu n'en seroit pas moins aimable, quand même il n'auroit pas voulu nous donner le paradis ou béatitude surnaturelle qu'il ne nous devoit pas. Ce dogme est dans notre saint comme dans le Catéchisme du concile de Trente. Le Catéchisme dit[1] que « Dieu a montré principalement sa clémence et les richesses « de sa bonté, en ce que, pouvant nous assujettir à servir à sa « gloire sans aucune récompense, il a néanmoins mieux aimé « joindre notre utilité à sa gloire. » Notre saint dit de même : « Il « pouvoit, s'il lui eût plu, exiger très-justement de nous notre « obéissance et service, sans nous proposer aucun loyer ni sa- « laire[2]. » Ainsi ces sentiments d'amour indépendants de la béatitude, loin d'être des velléités imaginaires et en paroles contre la raison essentielle d'aimer, dont le seul transport peut excuser l'excès, sont, au contraire, selon le principe du Catéchisme et de notre saint, des actes réels et sérieux, fondés sur un dogme inébranlable. Ce sont des actes parfaits, par lesquels on rend à Dieu ce qu'on lui doit ; et qu'on lui devroit, quand même il ne nous auroit pas promis gratuitement ce qu'il ne devoit point à ses créatures. C'est ainsi qu'il faut entendre à la lettre notre saint, qui dit : « Il préféreroit « l'enfer au paradis, s'il savoit qu'en celui-là il eût un peu plus du « bon plaisir divin qu'en celui-ci. » Ce sentiment, monseigneur, n'est ni *impie* ni *barbare*. C'est dans ce même esprit que notre saint parle encore ainsi : « Le paradis seroit parmi toutes les peines d'en- « fer, si l'amour de Dieu y pouvoit être ; et si le feu d'enfer étoit un « feu d'amour, il me semble que ses tourments seroient désira- « bles[3]. » Vous avez avoué[4], monseigneur, que *le saint évêque.... est tout plein de ces suppositions* qui expriment un amour indépendant de la récompense. Il en est *tout plein* non-seulement pour lui, mais encore pour les âmes qu'il conduit, et auxquelles il inspire cet amour, tranquillement et sans aucun transport. Vos velléités ne font donc qu'éluder la doctrine de notre saint ; et pendant que vous lui laissez une ombre d'autorité, vous traitez de quiétisme ses maximes de perfection. Il est vrai qu'il veut qu'on ne cesse jamais d'espérer son salut. Mais qui peut en douter sans impiété et sans folie ? Mais ajoutez qu'il veut qu'en espérant par conformité au bon

[1] Part. III, *Prœm. in Decat.,* III, 17.
[2] *Am. de Dieu,* liv. XI, ch. VI.
[3] *Epit.*, tom. II, pag. 616.
[4] *Et. d'orais.,* liv, IX, n. 2, pag. 348.

plaisir divin, on aime Dieu indépendamment du motif de l'espérance; en sorte qu'on voudroit l'aimer de même, quand il n'y auroit point de paradis à espérer : voilà le véritable esprit de ses livres et c'est précisément ce que vous voulez qu'on regarde comme la source de l'illusion et du désespoir.

IVe PASSAGE.

V. « La sainte résignation a encore des désirs propres, mais « soumis [1]. » On mit en mon absence en lettres italiques ces paroles, qui ne sont pas formellement du saint, mais qui sont sa pure doctrine. Écoutons-le [2] : » La résignation se pratique par manière « d'effort et de soumission. On voudroit bien vivre au lieu de mou- « rir. Néanmoins, puisque c'est le bon plaisir de Dieu qu'on meure, « on acquiesce. On voudroit vivre, s'il plaisoit à Dieu. Et de plus « on voudroit qu'il plût à Dieu de faire vivre....... La résignation « préfère la volonté de Dieu à toutes choses; mais elle ne laisse « pas d'aimer beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu. « Or l'indifférence est au-dessus de la résignation, car elle n'aime « rien sinon pour l'amour de la volonté de Dieu. »

J'ai deux choses à prouver : 1° qu'il y a dans l'état de résignation des *désirs propres ;* 2° que ces désirs sont *soumis*. Notre saint dit que, dans l'indifférence, il n'y a des désirs que *pour l'amour de la volonté de Dieu*. De tels désirs sont des désirs surnaturels, et que la grâce inspire. Au contraire, la résignation est moins parfaite en ce qu'elle a encore des désirs pour *beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu*. L'âme en cet état voudroit bien que Dieu voulût ce qui lui convient. Voilà sans doute des désirs propres, c'est-à-dire qui viennent de la propre volonté et de la nature. Ils sont très-différents de ceux du cœur indifférent, auquel la seule volonté de Dieu donne le *contrepoids*. Voilà donc des *désirs propres*. J'ajoute qu'ils sont *soumis*, parce que l'âme résignée qui a encore ces désirs *préfère la volonté de Dieu à toutes choses*, et même à celles qu'elle aime *outre la volonté* de Dieu. *La résignation* à l'égard de ces choses *se pratique par manière d'effort et de soumission*. Voilà des *désirs propres, mais soumis*. J'ai répété les mêmes paroles page 40 [3]. Quand un auteur n'a manqué d'exactitude que pour la lettre italique, et non sur la doctrine du saint qu'il suit fidèlement, faut-il le traiter de falsificateur ?

[1] *Expl. des Max.*, pag. 8.
[2] *Am. de Dieu.*, liv. IX, ch. III.
[3] Page 11 de ce volume.

V[e] PASSAGE.

VI. J'ai dit, sans citer aucune parole [1], que saint François de Sales « a exclu si formellement et avec tant de répétitions tout mo-« tif intéressé de toutes les vertus des âmes parfaites [2].... » Il ne s'agit que de savoir ce que j'entends par *motif intéressé*. Ne sait-on pas ce que veut dire dans notre langue un homme intéressé, ou des vues intéressées, ou un motif intéressé qui fait agir quelqu'un ? Ne dit-on pas, d'un autre côté, d'un homme généreux, qu'il trouve son intérêt dans les choses mêmes qu'il ne fait point par un motif et par un esprit intéressé ? Ce qui est certain, c'est que cette exclusion de l'intérêt n'exclut point le désir de notre bien en tant qu'il est notre bien : je l'ai dit souvent. Il ne s'agit que d'un *reste d'esprit mercenaire*, comme je l'ai déclaré [3]. Il ne s'agit que de la *propriété* et de l'*activité*, qui, comme je l'ai démontré, sont dans mon livre les mouvements de l'amour naturel de nous-mêmes. J'ai dit, dans les lignes qui précèdent immédiatement le passage que j'examine, que ce désintéressement des vertus consiste en ce que la charité est, selon la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, la « forme de toutes les vertus, parce qu'elle les exerce, et les rap-« porte toutes à sa fin, qui est la gloire de Dieu [4]. » Ainsi je n'exclus l'intérêt propre qu'en établissant dans la vie parfaite les actes de toutes les vertus avec leurs objets propres qui les spécifient, et qui sont commandés par la charité. C'est pourquoi j'assure que ce n'est « ni déchoir de la perfection.... du désintéres-« sement, ni revenir à un motif d'intérêt propre, que de dire : Dieu « veut que je veuille Dieu en tant qu'il est mon bien, mon bonheur « et ma récompense. Je le veux formellement sous cette préci-« sion, » etc.

Voici, monseigneur, un endroit où vous éludez manifestement la doctrine de notre saint, faute de vouloir distinguer avec l'école les actes commandés et les actes non commandés. Quand même on

[1] J'ai mis mal à propos cet endroit au rang des passages. Le lecteur pourra croire que j'ai cité des paroles du saint, et qu'elles sont rapportées dans mon livre en lettres italiques. Cependant cet endroit n'est pas une citation du texte, mais une simple allégation de la doctrine du saint auteur, sans aucun caractère italique. J'en ai parlé dans cette lettre, pour montrer que je n'ai imputé au saint, que la doctrine qu'il enseigne, et non pour me justifier sur la citation d'un passage. (Cette note est tirée de l'*Errata* mis par Fénelon à la fin de sa lettre. *Edit. de Vers.*).

[2] *Expl. des Max.*, pag. 10.

[3] *Ibid.*, pag. 8.

[4] *Ibid.*, pag. 10.

voudroit traduire le terme de *commodum* par celui *d'intérêt*, et qu'on iroit en ce sens jusqu'à dire que les actes propres de l'espérance sont intéressés, ce qui est contraire à votre langage aussi bien qu'au mien, il faudroit toujours avouer que les actes d'espérance, commandés formellement par la charité pour être rapportés à sa fin, n'auroient point l'imperfection qui est dans les actes d'espérance non commandés, et qui n'ont qu'un rapport habituel à la fin de la charité, quoiqu'ils soient bons et surnaturels. Pour les actes commandés, saint Thomas assure qu'ils *prennent* l'espèce de la vertu supérieure qui les commande, et qu'ils y entrent: *assumit speciem*, etc.; *transit in speciem*, etc. [1]. C'est ce que saint François de Sales suit [2], en voulant que, « nous parfumions tous les autres « motifs de l'odeur et sainte suavité de l'amour, puisque nous ne « les suivons pas en qualité de motifs simplement vertueux, mais « en qualité de motifs voulus, agréés, aimés et chéris de Dieu. » Il va jusqu'à dire que la charité exerce toutes les vertus, comme l'*évêque* fait les fonctions des ministres inférieurs [3]. On doit seulement entendre par-là que la charité croit, espère, etc.; en ce qu'elle commande ces actes pour les rapporter à soi. Il ne faut point, selon notre saint, regarder cette distinction des vertus commandées et non commandées comme une subtilité de pure spéculation. « Le « souverain motif de nos actions, dit-il [4], qui est celui du céleste « amour, a cette souveraine propriété, qu'étant plus pur il rend « l'action qui en provient plus pure; » et il recommande, dans le titre du chapitre, qu'on y *réduise toute la pratique des vertus*.

C'est ce que nous avons suivi dans le XIII[e] Article d'Issy, en disant: « Dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, tous ces ac- « tes sont réunis dans la seule charité, en tant qu'elle anime toutes « les vertus, et en commande l'exercice. » Voilà les actes commandés qui sont ordinaires dans la vie la plus parfaite; au lieu que les actes non commandés se trouvent souvent dans l'état imparfait. Vous demanderez peut-être, monseigneur, quel rapport il y a entre cette explication du désintéressement, marquée dans ma lettre au Pape, et celle que je trouve dans le retranchement de l'amour naturel. Le voici: 1° Qui retranche de la vie la plus parfaite les actes non commandés des vertus qui sont surnaturelles, en retranche à plus forte raison les actes naturels d'amour de soi-même. Ainsi cette

[1] 2. 2. *Quæst.* CLIV, art. X; *part.* III, *quæst.* LXXXV, art. II, ad. 1.
[2] *Am. de Dieu,* liv. IX, ch. XIV.
[3] *Ibid.,* liv. XI, ch. VIII.
[4] *Ibid.,* chap. XIII. Voyez encore chap. IV, V, VI, VIII, IX du même livre.

première explication est la plus forte, et renferme la seconde. 2° C'est l'amour naturel et délibéré de nous-mêmes qui affoiblit l'âme, qui l'attache à sa propre consolation, qui indispose la puissance, qui l'empêche de s'élever fréquemment au motif sublime de la charité ; et qui fait que la charité étant encore foible, elle ne peut prévenir toutes les vertus inférieures, pour en commander formellement l'exercice par rapport à sa très-haute fin. Ainsi cet amour naturel est un obstacle dans l'âme pour les fréquents actes commandés, et fait qu'elle se borne souvent aux actes non commandés. Faute de distinguer, avec toute l'école, ces deux sortes d'actes surnaturels, et les deux rapports formel et habituel des actes, vous laissez entendre, monseigneur, que tous les actes d'espérance qui ne sont pas vicieux sont commandés par la charité. Vous voulez que saint François de Sales, quand il a parlé des états d'indifférence et de simplicité pour les âmes parfaites, ait voulu seulement les avertir de ne mettre pas leur *fin* dernière dans la béatitude formelle. « C'est la fin dernière, dites-vous [1], et il ne peut y en avoir d'au- « tre.... Entendez prétention finale.... Il suffit, pour justifier ce « que dit le saint, qu'on l'exclue comme fin dernière. » Quoi ! saint François de Sales ne recommande-t-il aux âmes les plus éminentes que d'éviter, en espérant, de mettre leur *fin dernière* dans dans un objet créé ? Y mettre sa *fin dernière,* c'est, selon notre saint, un *extrême sacrilége* et une *impiété non pareille* [2]. Ne leur recommande-t-il pour la perfection de l'amour, qu'il nomme de *zèle* et *exatique,* que de n'être ni impies ni sacriléges ? Tous les justes les plus imparfaits ne doivent-ils pas rapporter formellement ou habituellement leurs vertus à la *fin dernière ?* Leur est-il permis de mettre leur *fin dernière* ailleurs qu'en Dieu seul ? Ne déchoiroient-ils pas de la justice, s'ils renversoient l'ordre en changeant la dernière fin ? Étrange clef pour entendre la doctrine de saint François de Sales sur l'*indifférence* qui est *au-dessus de la résignation,* et sur la simplicité, qui est au-dessus d'un état où il y a encore quelque *mélange du propre intérêt* [3] ! Si le juste parfait est celui qui ne met point sa *fin dernière* hors de Dieu, le juste imparfait, qui n'a pas encore atteint cette perfection, sera-t-il un impie et un sacrilége ?

Voilà, monseigneur, à quoi se borne votre explication de la doctrine du saint, que vous donnez du ton le plus décisif. Pour moi, je

[1] *Préf.,* n. 128, tom. XXVIII, pag. 686, 687.
[2] *Am. de Dieu,* liv. II, ch. 17.
[3] *XII*[e] *Entr. de la Simpl.*

conclus que saint François de Sales a exclu de la vie la plus parfaite les motifs intéressés : 1° parce qu'il a exclu les motifs de l'amour naturel et imparfait pour nous-mêmes ; 2° parce qu'il a même exclu les motifs des vertus inférieures, qui ne seroient point relevés et *parfumés* par le motif supérieur de la charité. Alors on n'est plus excité par les *motifs simplement vertueux*, mais ils nous excitent *en qualité de motifs voulus, agréés, aimés et chéris de Dieu*.

C'est ainsi qu'il faut entendre notre saint, lorsqu'il dit[1] que « la « simplicité..... regarde droit à Dieu, sans que jamais elle puisse « souffrir aucun mélange du propre intérêt;.... qu'elle ne veut point « d'autre motif, pour acquérir ou être incitée à la recherche de cet « amour, que sa fin même ; qu'autrement elle ne seroit pas parfai- « tement simple, car elle ne peut souffrir autre regard, pour par- « fait qu'il puisse être, que le pur amour de Dieu, qui est sa seule « prétention. » Il n'exclut pas les motifs inférieurs, mais il ne les admet qu'en tant qu'ils sont renfermés dans le bon plaisir de Dieu pour sa gloire, c'est-à-dire qu'en tant qu'ils sont relevés par le motif de la vertu supérieure. Ainsi les actes de toutes les vertus inférieures *passent* et *rentrent*, pour parler comme saint Thomas, dans l'espèce de la charité, qui les réunit en elle en les commandant. Quand on prend les paroles de notre saint selon ces principes, toutes ses expressions se trouvent correctes.

VIe PASSAGE.

VII. « S'il y avoit un peu plus du bon plaisir de Dieu en enfer, « les saints quitteroient le paradis pour y aller[2]. » Voici les paroles de l'auteur[3] : « Les saints qui sont au ciel ont une telle union avec « la volonté de Dieu, que s'il y avoit un *peu plus* de son bon plaisir « en enfer, ils quitteroient le paradis pour y aller. » Il est vrai, monseigneur, que je n'ai pas rapporté ces mots, *qui sont au ciel*. Mais je n'en ai point supprimé le sens ; car en disant, *ils quitteroient le paradis*, je suppose visiblement que les saints dont je parle y sont. On ne peut le quitter que quand on y est. J'ai donc rapporté fidèlement toute la substance du passage. Vous pouvez seulement m'objecter que les saints du ciel sont dans une position parfaite, dont il ne faut tirer aucune conséquence pour ceux de la terre. Mais souvenez-vous, s'il vous plaît, que notre charité est désinté-

[1] *XIIe Entret. de la Simpl.*
[2] *Expl. des Max.*, pag. 12.
[3] *IIe Entret.*

ressée ici bas, comme elle l'est au ciel; que, selon vous-même[1], « nous n'aurions pas un autre amour, quand nous serions bien- « heureux,..... et qu'en un certain sens, au moment de la mort, « notre amour, sans y rien ajouter, devient jouissant et béatifiant. » C'est suivant ces principes que notre auteur dit des saints du ciel que « s'il y avoit un peu plus du bon plaisir de Dieu en enfer, ils « quitteroient le paradis pour y aller; » et des saints de la terre, qu'ils « préféreroient l'enfer au paradis, s'ils savoient qu'en celui- « là il y eût un peu plus du bon plaisir divin qu'en celui-ci[2]. »

VIIe PASSAGE.

VIII. « Le désir de la vie éternelle est bon; mais il ne faut dé- « sirer que la volonté de Dieu[3] ». Ce passage est exactement tiré du recueil fait en l'an 1628[4], six ans après la mort du saint, dans le lieu où il est mort, et où il avoit fait plusieurs de ses Entretiens spirituels. Ce recueil fut dédié à M. l'évêque de Belley, ami intime de l'auteur, très-instruit de ses véritables maximes, et très-zélé pour sa doctrine. Il fut approuvé par deux docteurs, et par le grand-vicaire de Valence. Il est vrai que les filles de la Visitation d'Annecy ont donné une édition des *Entretiens* comme la vraie, se plaignant qu'une autre, qu'elles ne nomment pas est défectueuse. Mais ce plus ou moins d'exactitude, quand même il regarderoit l'édition de Lyon, ne prouveroit pas que cette édition contînt des erreurs contre la doctrine du saint. Après tout, ces Entretiens sont du même esprit et du même style que les autres choses qui nous viennent de ce saint. On y voit ses tours naïfs et aimables, ses images vives, ses comparaisons sensibles, ses précisions, ses délicatesses et son onction. Pour la doctrine, c'est manifestement la même chose qui règne dans tous les ouvrages du saint que vous ne pouvez contester. C'est toujours le bon plaisir divin qui attire l'âme. « Elle cherche tou- « jours l'endroit où il y en a le plus, *sans considération d'aucune* « *autre chose* ». C'est toujours un « cœur sans choix....., sans « autre objet de sa volonté que la volonté de son Dieu; qui ne met « point son amour ès choses que Dieu veut, ains en la volonté de « Dieu qui les veut.... Il n'y a que cette volonté qui puisse donner « le contrepoids aux cœurs » Enfin, « un *peu plus du bon plaisir* « *divin* feroit préférer l'enfer au paradis ». Quand on est accou-

[1] *IVe Ecrit.*, n. 12, tom. XXVIII, pag. 515.
[2] *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. IV.
[3] *Expl. des Max.*, pag. 12.
[4] *XVIIIe Entret.*, pag. 424, édit. de Lyon.

tumé à ces expressions, et qu'on sait qu'elles n'excluent jamais le désir du salut, mais qu'elles signifient seulement que les âmes parfaites ne veulent le salut qu'en tant qu'il est le *bon plaisir de Dieu*, quelle peine reste-t-il à admettre ces paroles si semblables : *Le désir de la vie éternelle est bon ; mais il ne faut désirer que la volonté de Dieu?* C'est dans cette volonté même qu'on trouve le plus parfait et le plus efficace désir du salut. Alors le motif de l'espérance est *parfumé* et relevé par le motif supérieur de la charité ; alors, ce n'est plus un motif simplement vertueux, mais un motif *voulu, agréé, aimé et chéri de Dieu*. Si le *désir de la vie éternelle* n'est qu'un acte naturel d'amour de soi-même pour la béatitude formelle, il peut être bon et innocent, pourvu qu'il ne mette point la fin dernière dans la créature. Si le *désir de la vie éternelle* est un acte surnaturel de l'espérance, vertu théologale, il est alors d'un ordre très-supérieur, quoiqu'il ne soit pas commandé expressément par la charité, et rapporté formellement à elle. Mais ce qu'il y a de plus parfait, c'est de ne faire que des actes d'espérance commandés expressément par la charité pour la gloire de Dieu. Alors, sans désirer le salut par des actes qui ne tendent formellement qu'au salut, on ne laisse pas de le désirer par des actes où l'on regarde le salut comme volonté de Dieu sur nous pour sa gloire. Cette doctrine n'est-elle pas bien simple, bien pure, bien conforme aux principes les plus solides de l'école? Falloit-il la rejeter comme une *erreur capitale* [1]*?* Falloit-il m'accuser d'abord de falsification sur ce passage, qui est si conforme aux autres du saint? Falloit-il ensuite s'inscrire en faux contre son ancienne édition dédiée à un saint évêque, ami intime de l'auteur, et qui reconnoissoit si bien ses maximes et son langage? Vous ne me pardonnez point de n'avoir pas fait une critique rigoureuse de toutes les éditions ; mais j'ai cité de bonne foi celles que j'ai trouvées sous ma main, et je n'hésiterai jamais à le faire quand il ne s'agira que de ces expressions si familières au saint auteur, où il veut qu'on ne regarde le salut que comme une volonté de sa gloire.

Le désir du salut ainsi modifié, loin d'être une *erreur capitale*, est, au contraire, le vrai préservatif contre l'erreur de ceux qui diroient que le salut est essentiellement juste, et que la béatitude surnaturelle est une dette, et non une grâce. Le désir du salut ainsi restreint à la volonté gratuite de Dieu vous choque, monseigneur, parce que la béatitude est, selon vous, la *raison d'aimer*, qui *ne s'ex-*

[1] *Préf.*, n. 209, pag. 735.

plique pas d'une autre sorte; et que, sans cette *raison d'aimer,* Dieu ne seroit pas aimable pour nous. Voilà ce qui vous anime tant contre l'édition de Lyon, et contre le passage que j'en ai cité. Mais quand cette édition ne serviroit qu'à vous ôter tout prétexte de dire que le saint est pour vous, lorsque vous assurez que si Dieu ne nous donnoit point la béatitude, *il ne nous seroit pas la raison d'aimer,* en vérité elle mériteroit d'être approuvée et conservée pour un si bon usage.

J'ai rapporté ce passage à peu près dans les mêmes termes dans la page 226[1] : et en cet endroit je ne l'emploie que pour montrer qu'il faut désirer l'amour de Dieu pour sa gloire, et non *pour le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour.* C'est une doctrine que vous admettez autant que moi.

VIIIe PASSAGE.

IX. « Si nous pouvions servir Dieu sans mérite, nous devrions « désirer de le faire[2]. » Ces paroles sont tirées de cette édition de Lyon. Qu'y a-t-il d'incroyable dans ce passage? Qu'y voyez-vous de contraire ni au dogme de l'Eglise, ni aux maximes de notre saint? L'amour-propre ne peut-il pas chercher le mérite pour y goûter une consolation humaine, puisqu'il y cherche même souvent une complaisance qui va jusqu'à l'orgueil? Quelle différence mettez-vous, monseigneur, entre le mérite et la perfection? et si, selon notre saint, il y a une manière imparfaite de désirer la perfection même, pourquoi vous étonner qu'il craigne qu'on ne cherche humainement le mérite dans les vertus? Ecoutez-le donc lui-même dans un passage qui est de toutes les éditions : « S'il étoit possible « que nous pussions être autant agréables à Dieu étant imparfaits, « nous devrions désirer d'être sans perfection, afin de nourrir en « nous par ce moyen la très-sainte humilité[3]. » Ne reconnoissez-vous pas le même esprit et le même langage dans ces deux passages, l'un sur le mérite, et l'autre sur la perfection?

IXe PASSAGE.

X. « L'indifférence est au-dessus de la résignation, etc. » Nous l'avons déjà rapporté tout du long.

[1] Page 38 de ce volume.
[2] *Expl. des Max.*, p. 12; *XVIe Entret.,* pag. 369.
[3] *Entret., ét.,* XVII, pag. 150, édit. de Paris. Léonard.

Xe PASSAGE.

« Ils voient le paradis ouvert pour eux, ils voient mille travaux « en terre. L'un et l'autre leur est indifférent au choix, et il n'y a « que la volonté de Dieu qui puisse donner le contrepoids à leurs « cœurs[1]. » Ce passage n'exclut qu'un désir inquiet et impatient pour la béatitude.

XIe PASSAGE.

« S'il savoit que sa damnation fût un peu plus agréable à « Dieu, etc. » Nous l'avons déjà rapporté tout du long.

XIIe PASSAGE.

XI. « Il n'est pas seulement requis de nous reposer en la divine « Providence pour ce qui regarde les choses temporelles, ains beau- « coup plus pour ce qui appartient à notre vie spirituelle et à notre « perfection[2]. » En effet, si nous devons désirer tranquillement et avec un désir parfait les choses mêmes imparfaites de cette vie, à combien plus forte raison devons-nous désirer sans empressement humain, sans inquiétude et parfaitement les choses parfaites, telles que la perfection et la béatitude !

XIIIe PASSAGE.

XII. « Soit pour ce qui regarde l'intérieur, soit pour ce qui re- « garde l'extérieur, ne veuillez rien que ce que Dieu voudra pour « vous[3]. » Quand le saint dit : *Ne veuillez rien que ce que Dieu voudra pour vous,* il est visible qu'il n'entend pas que l'âme demeure vide de tout désir dans une molle oisiveté, supposant qu'il suffit que Dieu veuille pour elle et sans elle, ni qu'elle doive demeurer dans cette inaction en attendant que Dieu veuille en elle, c'est-à-dire lui inspire quelque désir par une motion extraordinaire. Il ne parle que de l'inspiration commune de la grâce, et il oppose aux désirs inspirés par la grâce ces désirs *naturels* et *non inspirés* que nous formerions pour notre perfection intérieure, et qu'il est bon de retrancher. Voilà l'*avarice* et *l'ambition spirituelle* qu'il exclut seulement, comme le bienheureux Jean de la Croix.

[1] *Expl. des Max.,* pag. 12 ; *Am. de Dieu,* liv. IX, ch. IV.
[2] *Expl. des Max.,* pag. 12 ; IIIe *Entretien de la Fermeté,* pag. 1791, grande édit. de Paris.
[3] *Ibid.*, VIe *Entretien de l'Espér.,* pag. 1823, grande édit de Paris.

XIVe PASSAGE.

XIII. « Je n'ai presque point de désirs ; mais si j'étois à renaître, « je n'en aurois point du tout. Si Dieu venoit à moi, j'irois aussi « à lui. S'il ne vouloit pas venir à moi, je me tiendrois là, et n'irois « pas à lui[1]. » Ce passage a été trouvé dur, parce que le lecteur n'a point observé ce que nous venons de dire si souvent, qui est qu'il y a une manière imparfaite de désirer la perfection. C'est un désir naturel, empressé, inquiet. Quand saint François de Sales dit : « Je « me tiendrois là, et n'irois pas à lui, » il veut seulement dire qu'il demeureroit en paix et fidèle à Dieu, quoique Dieu ne lui donnât aucune grâce sensible ; et qu'il n'iroit point au-devant par un empressement humain. Ce sens est manifeste dans son langage. Il ne retranche que cet empressement nommé par les mystiques *activité,* qui vient de la *propriété,* ou principe de l'intérêt *propre.*

Vous vous récriez, monseigneur, que je cite en cet endroit le saint de mauvaise foi, parce qu'il parle dans cet *Entretien* des choses temporelles ; et qu'en retranchant le désir de ces choses, il assure qu'il faut toujours néanmoins désirer les vertus. Mais il est évident que je n'ai employé ce passage, avec tous les autres auxquels je l'ai joint, que pour retrancher les empressements qui viennent de l'*intérêt propre,* sans retrancher jamais ni le désir ni le motif propre d'aucune vertu. Ces passages mêmes sont rapportés tous ensemble dans mon livre, non pour faire une preuve contre ceux qui combattent les mystiques, mais au contraire pour réprimer les mystiques indiscrets, et pour les convaincre que ces passages, qui paroissent si forts, ne prouvent que le retranchement des désirs naturels qui viennent d'un intérêt propre et humain, pour n'agir que par grâce. Ma conclusion est qu'il faut exclure ce principe naturel et imparfait dans la recherche du *mérite,* de la *perfection* et de la *béatitude éternelle*[2]. La bonne foi ne permet donc pas de dire que j'aie voulu exclure par cette citation les vertus, que le saint excepte ; puisque je les excepte *toujours comme lui.*

Voilà déjà, monseigneur, bien des passages exactement cités, et employés pour réprimer les excès de ceux qui voudroient abuser de l'autorité de notre saint en faveur de l'illusion. Pourquoi dites-vous donc que dans mon livre je « n'en marque aucun qui ne soit tron-

[1] *Expl. des Max.*, pag. 12 ; *Entret. XXI, de ne rien demander ni refuser.*
[2] *Ibid.*

« qué, ou pris manifestement à contre-sens, ou même entièrement « supposé[1] ? »

XV[e] PASSAGE.

XIV. « Il faut que l'amour soit bien puissant, puisqu'il se sou« tient lui seul, sans être appuyé d'aucun plaisir, ni d'aucune pré« tention[2]. » Ce passage n'est ni *tronqué* ni *supposé*. Je l'ai employé par rapport à la contemplation pure et passive, laquelle, selon vous-même[3], supprime les actes *discursifs* et les actes *sensibles*. Une telle oraison demande un amour bien plus épuré et plus courageux que la méditation, où l'âme trouve l'appui et la consolation des actes « explicites, méthodiques, sensibles et affectueux.

XVI[e] PASSAGE[4].

XV. « L'âme désintéressée n'aime plus, comme saint François « de Sales l'a remarqué, les vertus ni parce qu'elles sont belles et « pures, ni parce qu'elles sont dignes d'être aimées, ni parce qu'elles « embellissent et perfectionnent ceux qui les pratiquent, ni parce « qu'elles sont méritoires, ni parce qu'elles préparent la récompense « éternelle, mais seulement parce qu'elles sont la volonté de Dieu. « L'âme désintéressée, comme ce grand saint disoit de la mère de « Chantal, ne se lave pas de ses fautes pour être belle, mais pour « plaire à son Epoux ; auquel si sa laideur eût été aussi agréable, « elle l'eût autant aimée que la beauté. »

Ces paroles ne contiennent que la substance de celles de notre saint, que voici[5] : « Les amantes spirituelles épouses du Roi cé« leste se mirent voirement de temps en temps,... se nettoient, pu« rifient et ornent le mieux qu'elles peuvent, non pour être parfaites, « non pour se satisfaire, non pour le désir de leur progrès au bien, « mais pour obéir à l'Epoux..... N'est-ce pas un amour bien pur, « bien net et bien simple, puisqu'elles ne se purifient pas pour être « pures, elles ne se parent pas pour être belles, mais seulement « pour plaire à leur amant ; auquel si la laideur étoit aussi agréable, « elles l'aimeroient autant que la beauté ? » Sans doute ce passage est pour le moins aussi fort que le précis qui en est dans mon livre ; car il semble d'abord exclure le désir de la pureté et de la beauté des vertus. Quant à la mère de Chantal, voici ce que l'auteur de sa

[1] III[e] *Ecrit.*, pag. 433.
[2] *Expl. des Max.*, pag. 27 ; *Am. de Dieu*. liv. IX, ch. XI.
[3] *Et d'orais.*, liv. VIII, n. 41, tom. XXVII, pag 332.
[4] *Expl. des Max.*, pag. 34.
[5] XII[e] *Entret.*

Vie nous assure que saint François de Sales connoissoit d'elle :
» L'homme de Dieu ne fit point de difficulté de lui permettre de faire
« ce vœu, connoissant, comme il a dit depuis, l'éminente perfection
« et pureté de cette chaste épouse, laquelle ne se lavoit pas de ses
« fautes pour être pure, et ne se paroit pas des vertus pour être
« belle, mais pour plaire à son Epoux ; auquel si la laideur eût été
« aussi agréable, elle l'eût autant aimée que la beauté [1]. »

Pour entendre cette doctrine, qui pourroit scandaliser beaucoup de lecteurs, il faut considérer deux choses, ou plutôt une seule chose par rapport à deux divers effets qu'elle peut produire. Il y a dans les vertus une conformité avec la justice éternelle et avec l'ordre immuable, qu'on ne peut jamais se dispenser de désirer. C'est la sainteté de Dieu même, pour ainsi dire, qui reluit dans ses dons. Refuser d'aimer la beauté et la pureté des vertus, ce seroit refuser de se conformer à Dieu, et rejeter l'ordre. Les vertus sont bien plus nécessaires à désirer que la béatitude surnaturelle. Pour la béatitude surnaturelle, Dieu pouvoit ne nous la donner point, et le don qu'il nous en fait est libre et gratuit. Mais pour les vertus, il ne peut jamais en dispenser la créature intelligente. Il se doit à soi-même de vouloir que sa créature soit juste, droite, pure, et conforme à sa parfaite sainteté. En ce sens, il y auroit un impiété horrible à ne désirer pas toujours la beauté et la pureté des vertus. Cette beauté est l'essence de la vertu même, comme la laideur du vice est l'essence du vice, c'est-à-dire l'opposition à l'ordre et à la justice immuable de Dieu. Mais les vertus ont dans leur beauté même de quoi contenter l'amour naturel que nous avons pour nous. Si l'orgueil même se nourrit, comme les Pères l'ont souvent remarqué, des vertus les plus pures et les plus parfaites qui le flattent, il ne faut pas s'étonner qu'un amour naturel de notre propre avantage nous les fasse aussi rechercher, pour s'en nourrir. C'est cette beauté des vertus, en tant qu'elle contente notre attachement naturel à nous-mêmes, que saint François de Sales auroit voulu pouvoir séparer de la conformité que les vertus ont avec Dieu, règle suprême et immuable, pour inspirer aux âmes parfaites de ne chercher dans la pratique de la perfection que la gloire de Dieu, sans y chercher aussi cette consolation de la nature.

Que les âmes sans expérience et sans attention aux délicatesses de l'amour divin trouvent ces distinctions chimériques, il ne faut pas s'en étonner. Mais pour nous, monseigneur, qui sommes obli-

[1] *Vie de la mère de Chantal*, par Maupas, IIe partie, pag. 191.

gés d'entrer dans les maximes des saints sur les écueils à craindre dans la voie de la perfection, nous devons révérer et faire révérer aux fidèles ce que notre saint dit, avec tant d'autres excellents auteurs, sur les vertus, et qui est très-important dans la pratique. Il faut donc toujours se souvenir que saint François de Sales veut seulement que les âmes parfaites ne s'attachent ni aux *pratiques*, c'est-à-dire, comme je l'ai remarqué dans mon livre[1], à *certains arrangements de formules* sur les vertus, ni à la beauté des vertus mêmes, en tant qu'elle contente notre amour naturel pour nous-mêmes. Vous direz que *c'est à l'inquiétude que* notre saint *en veut*[2], Mais je n'ai cessé de le dire avant vous. C'est pour faire entendre cette vérité que j'ai cité, dans mon *Instruction pastorale,* ce passage de notre saint, qui est décisif sur ce désir naturel et inquiet : « Si « vous désirez la perfection d'un désir plein d'inquiétude, qui ne « voit que c'est l'amour-propre qui ne voudroit pas que l'on vît de « l'imperfection en vous[3] ? » Je vous demande seulement si ce désir inquiet des vertus est surnaturel. S'il vient de la grâce, pourquoi le saint assure-t-il qu'il vient de l'*amour-propre?* S'il vient de la grâce, pourquoi voulez-vous le retrancher contre l'attrait de la grâce même? De plus, comment direz-vous que l'esprit de Dieu, qui est l'esprit de paix, inspire l'inquiétude? Si, au contraire, ce désir inquiet est naturel, ajouterez-vous qu'il est toujours vicieux, et que les bonnes âmes commettent un péché toutes les fois qu'elles forment quelque désir empressé et inquiet pour leur avancement dans la vertu? Mais, en attendant que vous vous expliquiez clairement là-dessus, il demeure constant que les expressions de saint François de Sales renferment un sens incontestable, et c'est dans ce sens qu'il faut prendre tous les passages que je vais citer.

Le saint disoit à la mère de Chantal[4] : « La liberté de l'esprit « consiste en un dégagement total de toutes choses, pour suivre la « volonté de Dieu reconnue, ne s'attachant ni aux lieux, ni aux per- « sonnes, ni à la pratique de l'exercice des vertus. » Il est clair qu'il ne veut retrancher qu'un appui sensible de la nature dans un *certain arrangement de formules.*

Au lieu de suivre une explication si précise et si naturelle, vous avez rejeté, monseigneur, ces paroles du saint, que j'ai citées : « O que bien heureux sont ceux lesquels se dépouillent même du

[1] *Expl. des Max.*, pag. 38.
[2] *Préf.*, n. 135, pag. 994.
[3] XVIII *Entret.*
[4] *Vie de la mère de Chantal*, pag. 224.

« désir des vertus, et du soin de les acquérir, n'en voulant qu'à « mesure que l'éternelle sagesse les leur communiquera, et les em- « ploiera à les acquérir[1] ! » Vous répondez que ce passage est *dans un des ouvrages du saint qui n'a pas la trempe et la solidité des autres ouvrages*. Mais ne voyez-vous pas deux choses, monseigneur? L'une, que les autres ouvrages sont pleins des mêmes maximes et des mêmes expressions. Vous venez d'entendre le saint parler de même dans ses entretiens à ses filles, dans ses avis à la mère de Chantal vers la fin de ses jours. A quoi sert-il donc de vouloir tantôt combattre l'édition de Lyon, tantôt rejeter l'autorité des *Opuscules,* qui ne disent que ce qui est répété si souvent ailleurs? La seconde chose à remarquer, c'est que notre saint, dans cet endroit des *Opuscules*, n'exclut que les désirs naturels et empressés par lesquels on rechercheroit à contre-temps certaines vertus, lorsque l'éternelle sagesse, c'est-à-dire la grâce, n'en demande pas la pratique. Falloit-il tant d'efforts pour rejeter un passage dont le sens est si manifeste et si pur?

Voulez-vous voir, monseigneur, dans le grand ouvrage de l'*Amour de Dieu* des termes plus forts que ceux des *Opuscules :* « Si « on s'est dénué, dit notre saint[2], de la vieille affection aux conso- « lations spirituelles, aux exercices de la dévotion, aux pratiques « des vertus, voire même à notre propre avancement en la perfec- « tion, il faut se revêtir d'une autre affection toute nouvelle, ai- « mant toutes ces grâces et faveurs célestes, non plus parce qu'elles « perfectionnent et ornent notre esprit, mais parce que le nom de « notre seigneur en est sanctifié. » Quelle est donc cette vieille affection pour les vertus en ce qu'elles nous *perfectionnent* et nous *ornent?* Pourquoi faut-il s'en *dénuer?* Pourquoi le saint lui oppose-t-il une *autre affection*, non pour s'*orner* soi-même, mais pour *sanctifier* le nom de notre Seigneur? Ne voit-on pas clairement qu'il veut ôter un attachement naturel aux vertus pour nous contenter, et ne laisser que l'affection pure qui vient de la grâce? Ne voi-t-on pas que la *vieille affection* dont il faut se *dénuer* est le *désir plein d'inquiétude* qui vient *de* l'*amour-propre,* et qui nous fait désirer imparfaitement la perfection même? Voilà l'intérêt propre sur les vertus qui est dans cette *vieille affection,* et dont les parfaits doivent se *dénuer*.

Écoutons encore notre saint, et nous verrons que ses expressions les plus fortes n'ont qu'un sens très-véritable en toute rigueur, et

[1] *Opusc., trait.* VIII.
[2] *Am. de Dieu,* liv. IX, chap. XVI.

très-important dans la pratique. « C'est l'amour, aussi, dit-il[1], « qui entrant en une âme, afin de la faire heureusement mourir à « soi et revivre à Dieu, la fait dépouiller de tous les désirs humains, « et de l'estime de soi-même qui n'est pas moins attachée à l'esprit « que la peau à la chair, et la dénue enfin des affections plus ai- « mables, comme sont celles qu'elle avoit aux consolations spiri- « tuelles, aux exercices de piété, et à la perfection des vertus, qui « sembloient être la propre vie de l'âme dévote. » Vous voyez que l'amour naturel de nous-mêmes nous attache non-seulement à la réputation, et aux autres biens extérieurs, mais encore aux *affections plus aimables,* telles que la *perfection des vertus.* L'amour jaloux, après avoir combattu ces attachements plus grossiers, *dénue enfin* une âme de ces attachements plus subtils et plus spécieux. Cet attachement à la *perfection des vertus*...... sembloit être la *propre vie de l'âme dévote.* Il n'étoit pourtant pas sa véritable vie surnaturelle. Il faut que l'amour en *dénue* enfin ceux qu'il perfectionne.

Le saint ajoute, au même endroit, qu'il « nous faut revêtir de « rechef de plusieurs affections, et peut-être des mêmes que nous « avons renoncées et résignées. Mais il s'en faut, dit-il, de rechef « revêtir, non plus parce qu'elles nous sont agréables, utiles, hono- « rables et propres à contenter l'amour que nous avons pour nous- « mêmes, ains parce qu'elles sont agréables à Dieu, utiles à son « honneur, et destinées à sa gloire. » Le voilà, monseigneur, cet amour naturel que vous rejetez avec tant d'ardeur. La beauté, l'éclat, la douceur, la consolation des vertus sont *propres à contenter cet amour que nous avons par nous-mêmes.* C'est ce qu'il faut *renoncer* et *résigner,* pour ne rechercher les vertus qu'en tant qu'elles plaisent à Dieu par leur conformité à sa sainteté immuable. *Ces affections renoncées* et *résignées* sur les vertus, dont le saint parle, sont évidemment les *désirs pleins d'inquiétude* qui, selon lui, viennent de l'*amour-propre*[2].

On voit encore que le saint suppose toujours que cette *vieille affection* aux vertus qu'on doit *renoncer* et *résigner* est un principe naturel, dont l'amour jaloux ne peut souffrir le mélange dans l'âme. « Tout ainsi, dit-il[3], que l'enfer, plein d'horreur, de rage et de « félonie, ne reçoit aucun mélange d'amour ; aussi l'amour jaloux « ne reçoit aucun mélange d'autre affection. » Il ajoute un peu

[1] *Am. de Dieu,* liv. x, ch. xvi.
[2] *Entret.* XVIII.
[3] *Am. de Dieu,* liv. x, chap. xiii.

plus bas, en parlant de sainte Catherine de Gênes : « L'amour « parfait, c'est-à-dire l'amour étant parvenu jusqu'au zèle, ne « peut souffrir l'entremise ou interposition ni le mélange d'aucune « autre chose, non pas même des dons de Dieu, voire jusqu'à cette « rigueur qu'il ne permet pas qu'on affectionne le paradis, sinon « pour aimer plus parfaitement la bonté de celui qui le donne. » Voilà le paradis même qui peut être désiré par rapport à ce qu'il a de propre à contenter l'amour que nous avons pour nous-mêmes. C'est une *vieille affection* qu'il faut *renoncer* et *résigner*. L'amour *jaloux* ou de *zèle ne peut souffrir ce mélange* ; il va *jusqu'à cette rigueur, qu'il ne permet pas qu'on affectionne* ainsi *le paradis.*

Vous ne manquerez pas de dire, monseigneur, que ces subtilités peuvent être excusées pour la spéculation, mais qu'elles sont très-dangereuses dans la pratique. C'est pourtant dans la pratique la plus réelle et la plus solide qu'il donne de tels conseils. Tantôt il parle dans ces termes [1] : « Aussi devons-nous paisiblement demeu-« rer revêtus de notre misère et abjection parmi nos imperfections « et foiblesses, jusqu'à ce que Dieu nous exalte à la pratique des « actions excellentes. » En effet, c'est une admirable pratique pour les âmes tentées d'impatience et de découragement sur leurs défauts, que de supporter en paix l'humiliation de ces défauts, qui contriste l'amour naturel de nous-mêmes, sans nous relâcher jamais dans la fidélité à nous corriger, et sans aspirer à contre-temps à des pratiques de vertu qui sont trop au-dessus de nos forces présentes. Ailleurs, parlant de l'*affection aux choses spirituelles*, il s'exprime ainsi [2] : « Il faut demeurer dans cette sainte nudité jus-« qu'à ce que Dieu vous revête ; car n'avez-vous pas tout quitté et « tout oublié ? Dites ce soir que vous renoncez à toutes les vertus, « n'en voulant qu'à mesure que Dieu vous les donnera, ni ne vou-« lant avoir aucun soin de les acquérir, qu'à mesure que sa bonté « vous emploiera à cela par son bon plaisir. » Ce passage, qui surprend d'abord un lecteur peu accoutumé aux expressions des saints pour les besoins des âmes peinées, se réduit évidemment à la doctrine déjà tant de fois expliquée ci-dessus. 1° *Demeurer paisiblement revêtus de notre misère et abjection* ne veut pas dire aimer la difformité du vice ou son opposition à la sainteté de Dieu, mais seulement ne se point impatienter par amour propre sur ses défauts. 2° Avoir *tout quitté et tout oublié*, c'est avoir quitté et oublié tout

[1] *Am. de Dieu,* liv. IX, ch. XVI.
[2] Liv. IV, *ep.* X, pag. 131.

ce qui *contente l'amour que nous avons par nous-mêmes*. 3° *Renoncer à toutes les vertus* ne doit être pris qu'avec la restriction suivante. 4° *Ne les vouloir qu'à mesure que Dieu vous les donnera* n'est pas les attendre avec indifférence dans une molle oisiveté, mais s'abstenir des désirs inquiets et empressés de l'amour naturel de nous-mêmes, afin de ne les vouloir que par l'impression de la grâce quand les préceptes nous y obligent, ou que l'attrait de la grâce nous y invite pour l'accomplissement des conseils.

XVII[e] PASSAGE.

XVI. « Nous revenons en nous-mêmes aimant l'amour en lieu « d'aimer le bien-aimé [1] ».

XVIII[e] PASSAGE.

« Il faut tâcher de ne chercher en Dieu que l'amour de sa beauté, « et non le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour [2] ».

Ces deux derniers passages sont bien cités : ils marquent toute la délicatesse de l'amour jaloux. Chercher les vertus et l'amour pour sa propre consolation, c'est *contenter l'amour qu'on a pour soi-même*. Chercher l'amour pour la gloire du bien-aimé, c'e aimer très-purement, et sans mélange de recherche propre ou affection humaine. Si l'amour vicieux peut rechercher les plus grands dons de Dieu, tels que les vertus, pour s'en flatter et enorgueillir, à plus forte raison l'amour naturel, et imparfait sans être vicieux, peut-il les rechercher aussi pour s'en contenter et consoler. C'est cet *amour de nous-mêmes* qu'on voudroit *contenter* que le saint retranche, car il n'a garde de retrancher l'amour de charité que nous devons toujours avoir pour nous comme pour le prochain.

Pour entendre encore mieux sa pensée sur cette matière, il faut écouter attentivement ce qu'il dit ailleurs. « Ces âmes, dit-il [3], qui « n'aiment rien que ce que Dieu veut qu'elles aiment, mais qui ex- « cèdent en la façon d'aimer, aiment voirement la divine bonté sur « toutes choses, mais non pas en toutes choses. Car les choses « mêmes qu'il leur est non-seulement permis mais ordonné d'aimer « selon Dieu, elles ne les aiment pas seulement selon Dieu, ains « pour des causes et motifs qui ne sont pas certes contre Dieu,

[1] *Expl. des Max.*, pag. 34 ; *Am. de Dieu,* liv. IX, ch. IX.
[2] *Max.*. loc. cit. ; *Am. de Dieu,* liv. IX, chap. X.
[3] *Ibid.,* liv. X, ch. IV.

« mais bien hors de Dieu..... Ces âmes aiment voirement trop ar-
« demment et avec superfluité : mais elles n'aiment point les super-
« fluités, ains seulement ce qu'il faut aimer..... Elles sont diverties
« pour aimer hors de lui et sans lui ce qu'elles ne devroient aimer
« qu'en lui et pour lui ». Le voilà, monseigneur, cet amour naturel et imparfait des dons surnaturels, et des choses les plus parfaites. Il a ses *motifs, non certes contre Dieu, mais bien hors de Dieu.* Faites le vicieux tant qu'il vous plaira ; c'est à vous à le prouver : en le prouvant, vous ne feriez rien contre moi. Cet amour des vertus, s'il est vicieux, n'en doit être que plus absolument *renoncé, résigné* et sacrifié.

XVII. Telle est la pure doctrine du saint sur les désirs de la béatitude et des vertus. Pourquoi donc, monseigneur, abandonnez-vous souvent ces expressions, comme celles d'un auteur qu'il faut plutôt excuser que suivre? Vous le louez en général quand il n'est question d'aucune preuve tirée de ses ouvrages. Mais dès que je justifie mes paroles par les siennes ; de peur de me justifier en le justifiant, vous vous récriez [1] : « Pourquoi affecter de répéter ces
« passages, et faire dire à tout le monde que le saint homme s'est
« laissé aller à des inutilités, qui donnent trop de contorsion au
« bon sens pour être droites? » Ainsi, après avoir bien disputé le terrain, tantôt sur l'édition de Lyon, tantôt sur les *Opuscules*, enfin vous laissez entendre combien l'autorité du saint vous arrête peu. Mais nous venons de voir que ses expressions les plus fortes sur le désir de la béatitude et des vertus sont très-correctes, quand on les examine de près. Jamais rien n'a moins mérité que cette spiritualité sublime d'être nommé des *inutilités,* et des *contorsions au bon sens.*

Est-il question de cet acte sur les vertus qu'on ne veut que pour Dieu, sans chercher à se contenter soi-même par la beauté de la vertu ; vous répondez [2] : « Que servent ces violentes suppositions », etc. Elles servent à exprimer un amour indépendant des consolations que la supposition retranche. Vous dites : « Ce sont des ex-
« pressions et non des pratiques ». Mais ce sont les expressions qui font entendre les pratiques solides et actuelles des saints. Vous ajoutez : « Jamais un directeur ne s'avisera de faire dire à un pé-
« nitent : Oui, mon Dieu, si vous aimiez la laideur plus que la
« beauté, etc... Car que voudroit dire un tel acte? » Il est aisé de rendre ainsi ridicule la délicatesse de l'amour dans les saints. Mais pouvez-vous nier que notre saint auteur n'ait inspiré ce sentiment

[1] *Préf.*, n. 133, p. 692.
[2] *Ibid.*

dans la pratique à la mère de Chantal [1], « qui ne se lavoit pas, « comme nous l'avons vu, de ses fautes pour être pure, et qui ne « se paroit pas pour être belle, mais pour plaire à son Epoux; au- « quel, si la laideur eût été aussi agréable », etc.? N'avons-nous pas vu, qu'il dit dans une épître : « Dites ce soir que vous renon- « cez aux vertus, n'en voulant qu'à mesure, etc.? »

XVIII. S'agit-t-il de cet autre acte où l'on préfère l'amour seul à la béatitude, si elle pouvoit être sans l'amour; vous dites : « Or ce- « lui-ci n'est pas plus solide [2]. » Avez-vous donc oublié, monseigneur, que cet acte est précisément celui de notre XXXIIIe Article? C'est la « soumission et consentement à la volonté de Dieu, quand « même, par une très-fausse supposition au lieu des biens éternels « qu'il a promis aux âmes justes, il les tiendroit par son bon plai- « sir dans des tourments éternels, sans néanmoins qu'elles soient « privées de sa grâce et de son amour. » Voilà une préférence de l'amour, avec la souffrance des *tourments éternels*, aux *biens éternels* même. Nous avons assuré que c'est un « acte d'abandon par- « fait et d'un amour pur pratiqué par des saints, et qui le peut être « utilement, avec une grâce très-particulière de Dieu, par les âmes « vraiment parfaites. » Le voilà déclaré très-solide, et *utile* pour la pratique. D'où vient donc, monseigneur, que vous dites ensuite du même acte: *Or celui-ci n'est pas plus solide?* A peine se fie-t-on à ses propres yeux, quand on lit des variations si imprévues dans vos ouvrages.

XIX. Allègue-t-on la différence que le saint met entre la *résignation* et l'*indifférence*, qui est décisive dans notre contestation : vous la trouvez *surprenante*, contraire à l'Ecriture, dans l'exemple de Job; et vous concluez dédaigneusement qu'elle est « trop mince « pour mériter qu'on s'y arrête plus longtemps [3]. »

Quand notre saint, supposant le cas impossible où *il n'y eût ni paradis, ni enfer,... où n'eussions aucune sorte d'obligation à Dieu,* conclut que *l'amour de bienveillance nous porteroit à rendre à Dieu toute obéissance par élection* [4], une décision si formelle contre votre doctrine vous choque. Alors, ne pouvant dire que le saint est pour vous, vous méprisez son autorité. « Si l'on faisoit, dites-vous [5], en « toute rigueur l'analyse de ce discours, on le trouveroit peu

[1] *Vie de la mère de Chantal,* IIe part., pag. 181.
[2] *Préf.,* n. 133, pag. 692.
[3] *Et. d'orais.,* liv. VIII, n. 23, tom. XXVII, pag. 322.
[4] *Am. de Dieu,* liv. VIII, ch. 2.
[5] *Inst. sur les ét. d'orais.*, liv. IX, n. 7, pag. 368.

« exact. » Vous appelez même ces expressions du saint de « si « fortes exagérations, que, si on ne les tempère, elles deviennent « inintelligibles. »

XX. Vous allez chercher dans ce saint auteur un endroit où vous croyez trouver trois erreurs pélagiennes, et incompatibles avec la doctrine de saint Augustin adoptée par l'Eglise romaine. La première est que « notre cœur humain produit naturellement certains « commencements d'amour envers Dieu, sans néanmoins pouvoir « venir jusqu'à l'aimer sur toutes choses, qui est la vraie manière « de l'aimer [1]. » Ne voyez-vous pas, monseigneur, que ce commencement d'amour n'est que l'inclination à aimer, dont notre saint parle dans le même endroit ? Cette inclination naturelle et indélibérée n'est ni méritoire ni aucun commencement de mérite. Le saint ne dit-il pas très-souvent qu'on ne peut rien faire qui commence l'œuvre du salut sans le secours de la grâce toujours prévenante ?

« Notre chétive nature, dit-il, navrée par le péché, fait comme les « palmiers que nous avons de deçà, qui font voirement certaines « productions imparfaites, et comme des essais de leurs fruits, etc. « Notre cœur humain produit bien naturellement certains commen- « cements d'amour envers Dieu : mais d'en venir jusqu'à l'aimer « sur toutes choses, qui est la vraie maturité de l'amour dû à cette « suprême bonté, cela n'appartient qu'aux cœurs animés et assistés « de la grâce céleste. » Il appelle l'inclination naturelle d'aimer Dieu, « un certain vouloir sans vouloir ;... un vouloir qui voudroit, mais « qui ne veut pas ;... un vouloir stérile,... un vouloir paralytique,... « un avorton de la bonne volonté [2]. »

XXI. La seconde erreur que vous lui imputez est de dire « que « dans l'état de la justice originelle l'homme auroit aimé Dieu par « un amour naturel et surnaturel tout ensemble ; et qu'il auroit « tenu seulement à Dieu selon qu'il est reconnu auteur, seigneur et « souverain de toute créature par la lumière naturelle, et par con- « séquent aimable par propension naturelle. » Mais que trouvez-vous de pélagien dans ce discours ? Cet amour seroit véritablement *surnaturel* selon notre saint, car il ne pourroit être dans le cœur de l'homme sans la prévention de la grâce. Vous demandez, monseigneur [3], » ce qu'eût fait cet humble serviteur de Dieu, si on lui « eût représenté, dans l'état de la justice originelle, on eût aimé

[1] *Préf.*, n. 126, pag. 683 ; *Am. de Dieu*, liv. I, ch. XVII et XVII.
[2] *Ibid.*, liv. IX, ch. XVII.
[3] *Ibid.*, n. 127, pag. 685.

« Dieu par rapport à la vision béatifique, qui est pour ainsi dire si « surnaturelle. » Il vous auroit répondu, sans hésiter, que cet amour surnaturel auroit regardé Dieu *par rapport à la vision béatifique;* qu'ainsi il eût été véritablement *surnaturel,* non-seulement du côté du principe de la grâce qui l'auroit produit, mais encore du côté de l'objet et de la fin qu'il auroit regardés. Il est vrai seulement qu'il auroit regardé aussi Dieu comme étant naturellement digne d'amour. Que conclurez-vous de là contre notre saint? Il dit seulement que cet amour peut être nommé *naturel* à cause de la *lumière naturelle* qu'il suppose, et de la *propension naturelle* qui le précède et qui l'accompagne. Peut-on nier que la raison même ne montre aux hommes, comme elle l'a montré selon saint Paul aux philosophes, que Dieu est infiniment parfait et aimable? Peut-on douter que l'homme n'ait une inclination ou *propension naturelle* pour ce bien suprême, quand la raison le lui représente? Ne le dites-vous pas plus qu'un autre, vous qui voulez tant, monseigneur, que l'homme ne puisse jamais s'arracher, dans aucun de ses actes produits par la raison, cette *propension* et même ce motif de la béatitude qui est le souverain bien? L'amour surnaturel, quant au principe et quant à la fin, ne laisse donc pas d'avoir ces deux choses naturelles, savoir, la raison et l'inclination d'aimer le bien suprême. Est-il permis de traiter si mal un si grand et si saint auteur, pour des propositions expliquées par lui-même dans un sens si innocent?

XXII. La troisième erreur que vous lui imputez[1], c'est de dire que « si nous employions fidèlement cette inclination naturelle, la « douceur de la piété divine nous donneroit quelque secours, par le « moyen duquel nous pourrions passer plus avant... C'est que celui « qui est fidèle en peu de chose, et qui fait ce qui est en son pou- « voir, la bénignité divine ne dénie jamais son assistance pour l'a- « vancer de plus en plus. » Le saint ne dit pas que cette inclination seule, ni les actes délibérés et naturels qui peuvent provenir de cette seule inclination, aient jamais rien de méritoire qui engage Dieu à nous donner aucune grâce. Il veut seulement qu'un autre qui suivroit la lumière naturelle seroit un objet où la miséricorde divine se plairoit à paroître. Mais il ne dit pas que cette âme suivroit sans aucun secours de grâce toute sa lumière naturelle. De plus, quand même il supposeroit des actes purement naturels, il ne dit pas qu'ils seroient méritoires. Au contraire, selon lui, Dieu ne doit point son

[1] *Préf.,* n. 126, pag. 683.

assistance ; mais, sans la devoir, sa *bénignité* ne la *dénie* pas. C'est dans cette supposition (je n'en examine point ici la possibilité) que saint Thomas a parlé ainsi : « Supposé que chacun soit obligé à une « foi explicite ; il n'y a aucun inconvénient à le dire, pour un homme « qui auroit été nourri dans les forêts ou parmi les bêtes sauvages, « c'est la Providence à qui il appartient de pourvoir au besoin de « chacun pour les choses nécessaires au salut, pourvu que l'homme « n'y mette point d'empêchement de sa part. Car si un homme « nourri de la sorte suivoit comme son guide la raison naturelle « dans l'inclination pour le bien, et dans la suite du mal, il faut « tenir pour très-certain que Dieu lui révéleroit par inspiration in- « térieure les choses qu'il est nécessaire de croire, ou lui envoieroit « quelque prédicateur de la foi, comme il envoya saint Pierre à « Corneille [1]. »

Saint Thomas dit encore des infidèles qui n'ont jamais entendu les vérités de l'Evangile : « Si quelques-uns eussent fait ce qui « étoit en eux, Dieu auroit pourvu à leur besoin selon sa miséri- « corde, leur envoyant un prédicateur de la foi, comme Pierre à « Corneille [2]. »

D'où vient donc, monseigneur, que vous vous récriez : « On ne « peut oublier qu'avec plus de bonne intention que de science, « etc.? »

XXIII. Je n'entre point ici dans l'examen de cette pensée de saint Thomas et de divers autres graves théologiens que notre saint a suivis. Quoi qu'il en soit, ils ne l'ont point entendue de manière qu'ils aient attribué aux œuvres naturelles la vertu de mériter la grâce comme les œuvres faites avec la grâce la méritent ; ils veulent seulement que ces œuvres écartent des empêchements : *pourvu,* dit saint Thomas, *que l'homme n'y mette point d'empêchement de sa part.*

Ces saints n'ont-ils pas pu dire que Dieu, dans ce cas, donne ce qui n'est nullement ni dû ni mérité ? Qu'y a-t-il de pélagien dans cette doctrine ainsi expliquée? pourquoi traitez-vous notre saint comme un auteur qui manque de science, pour avoir parlé comme saint Thomas et même moins fortement que lui ? Quand même il se seroit trompé, il ne l'auroit fait qu'avec un si grand docteur, reconnu pour l'Ange des écoles. Direz-vous aussi de saint Thomas, qu'il a parlé *avec plus de bonne intention que de science?* Quel Père échappera à votre mépris sur la science, si vous croyez ignorants tous ceux

[1] *Quæst. disp. de Verit.,* quæst. XIV, art. XI, ad 1.
[2] *In ep. ad Rom.,* cap. X, lect. III.

qui se sont trompés? Mais notre saint n'a jamais dit, comme vous, monseigneur [1], que c'est être quiétiste que de ne vouloir point « pré-« venir la grâce par son propre effort et par sa propre industrie,... « pour se donner les dispositions que la grâce n'inspire point dans « ces moments là ; parce qu'elle en inspire d'autres moins conso-« lantes et moins perceptibles [2]. » Ce saint reconnoissoit, au contraire, avec toute l'Eglise, qu'on ne peut rien mériter de Dieu en prévenant la grâce, et qu'on ne l'attire en soi, comme dit saint Prosper, qu'autant qu'on est déjà prévenu par elle : *sine cujus gratia nemo currit ad gratiam* [3].

XXIV. Quand il s'agit des sentiments du saint contre les illusions du quiétisme ; au lieu de le défendre par ses vrais principes, vous ne lui donnez que cette excuse vague et très-peu décente : « Saint François de Sales a prévenu tous les abus qu'on pouvoit « faire de sa doctrine, lorsqu'il a dit qu'il ne falloit point tant poin-« tiller sur l'exercice des vertus, mais y aller franchement à la « vieille françoise, avec liberté et à la bonne foi, *grosso modo.* » C'est en vain, monseigneur, que vous croyez que cette manière de l'excuser est hors d'atteinte, à cause qu'elle est tirée de ses propres paroles. Quoique le saint dise qu'il faut s'appliquer *à l'exercice des vertus* sans *tant pointiller,* etc., il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse défendre le saint, sur l'illusion, que par cette simplicité qu'il propose pour la pratique aux bonnes âmes, cet auteur dont les livres sont lus avec tant de consolation et de fruit, cet auteur dont le Saint-Siége a examiné si soigneusement la doctrine avant sa canonisation, et qu'il a nommé *céleste*, ne sera-t-il justifié du quiétisme que par le *grosso modo?* Vous allez même jusqu'à mettre en doute ce qu'un pape en a dit. « L'Eloge, dites-vous [4], que l'on prétend approuvé par une bulle d'Alexandre VII... » Après avoir ravili sa doctrine, vous avez aussi éludé l'autorité de ses exemples. Ce qui est nommé dans sa Vie et que vous nommez vous-même comme une *réponse de mort assurée* est expliqué au même endroit de votre livre [5] par une *impression de réprobation,* et par une supposition qu'*après avoir aimé toute sa vie... il n'aimeroit plus dans l'éternité.* N'importe, cette *réponse de mort assurée* n'est plus, selon vous, qu'une persuasion qu'il ne guériroit point d'une maladie.

[1] *Déclar.,* tom. XXVIII, pag. 268.
[2] *Max.,* pag. 18
[3] *Resp. ab object.* VIII, capit. Gall. in app. tom. X. Op. S. Aug., pag. 202.
[4] *Préf.,* n. 124, pag. 679.
[5] *Et. d'orais.,* liv. IX, n. 3, pag. 353.

Je laisse, monseigneur, au lecteur à juger qui de vous ou de moi est plus attaché aux véritables maximes du saint : ou vous, qui le critiquez si souvent et si ouvertement ; ou moi qui ne cesse de l'admirer, et de montrer combien ses expressions sont correctes.

XXV. Votre passion pour faire censurer les expressions mêmes des saints canonisés va jusqu'à comparer sainte Catherine de Gênes avec Molinos sur la matière des indulgences[1]. Quelle comparaison de la lumière avec les ténèbres ! Pourquoi donner ce faux avantage aux quiétistes ? Quel rapport entre les ouvrages de Molinos, si justement frappés d'anathème par le Saint-Siége, et ceux d'une sainte que l'Eglise admire et invoque ! Pourquoi confondre ce que la sainte ne dit que pour elle seule, par un attrait entièrement extraordinaire, avec un dogme qui est énoncé absolument dans une des LXVIII propositions de Molinos, et qui est une impiété manifeste contre l'esprit de l'Eglise ?

Enfin quand vous rejetez l'autorité de tant d'auteurs révérés de toute l'Eglise qui ont écrit en notre langue, ou qui y ont été traduits, et qui excluent de la vie parfaite le propre intérêt, vous les nommez *quatre ou cinq mystiques qu'on ne lit point*[2]*?* Quel mépris pour tant de vénérables maîtres de la vie spirituelle !

XXVI. Je finis, monseigneur, par où j'ai commencé. L'autorité de saint François de Sales n'est employée dans mon livre que pour retrancher dans la vie la plus parfaite l'*intérêt propre à l'égard du mérite de la perfection et de la béatitude éternelle*[3]. Or est-il que l'intérêt propre n'est qu'une imperfection naturelle que le saint retranche souvent, tantôt sous le nom de *désir plein d'inquiétude* qui vient de l'*amour-propre,* tantôt sous le nom d'*amour de nous-mêmes,* que nous voulons *contenter* en recherchant les vertus et la béatitude. J'ai donc bien employé l'autorité de saint François de Sales selon l'esprit de ses livres, pour retrancher le propre intérêt *sur le mérite, sur la perfection, et sur la béatitude.* Mon système est donc précisément tiré du sien, et je n'ai fait que le suivre.

XXVII. Le saint a même nommé, aussi bien que moi, cette affection naturelle et imparfaite aux dons de Dieu, un *intérêt propre.* C'est sans doute dans un tel auteur, qui a écrit en françois, qu'il faut chercher le vrai sens de ce terme, et non dans les théologiens scolastiques, qui n'ont écrit qu'en latin, et qui n'ont employé que

[1] *Préf.,* n. 126, pag. 682.
[2] *Ibid.,* n. 44, pag. 568.
[3] *Expl. de Max.,* pag. 12.

le terme de *commodum*. Voyons donc ce que saint François de Sales entend par ce terme, contesté entre nous. Parle-t-il de la simplicité, qui est sans doute un état de vie; il dit, *sans que jamais l'âme puisse souffrir aucun mélange du propre intérêt*[1]. Cet intérêt propre n'est pas le salut; car le *mélange* en doit être non-seulement souffert, mais recherché comme étant de précepte indispensable. Voilà donc, dans un état de vie, un sacrifice absolu ou retranchement du *propre intérêt*, en sorte qu'on n'en peut plus *souffrir le mélange;* et c'est un sacrifice pour toujours : *sans que jamais*, etc. Cet intérêt propre n'est donc pas l'objet de l'espérance, comme vous l'avez prétendu, monseigneur. Ce ne peut être qu'un principe d'amour imparfait. C'est ce *désir plein d'inquiétude* qui vient *de* l'*amour-propre*. C'est que quand nous sommes encore imparfaits, nous voulons « contenter l'amour que nous avons pour nous-mêmes. C'est « la vieille affection aux vertus qu'il faut renoncer et résigner. C'est « un amour pour des causes et motifs qui ne sont pas certes contre « Dieu, mais bien hors de Dieu. L'amour parvenu jusqu'au zèle « ne peut souffrir ce mélange.... Il va jusqu'à cette rigueur, qu'il « ne permet pas qu'on affectionne ainsi le paradis. » Voilà, monseigneur, comment il faut entendre l'intérêt propre dans notre saint. Voulez-vous l'écouter encore, lorsqu'il reprend avec tant de sévérité la mère de Chantal qui s'affligeoit trop de la mort sans baptême d'un de ses petits enfants : « Ma mère, dit-il[2], d'où vient ceci, que « vous vous regardez vous-même? avez-vous encore quelque inté- « rêt propre? » Le voilà, cet *intérêt propre*, cet *amour* naturel et imparfait *de nous-mêmes*, que nous voulons *contenter* même sur le salut de nous et des nôtres. Sans retrancher jamais l'espérance ou désir du salut, on peut retrancher ce *désir* humain et *plein d'inquiétude*. L'amour *parvenu jusqu'au zèle ne peut souffrir ce mélange* d'une affection humaine et imparfaite avec les vertus surnaturelles. Il va *jusqu'à cette rigueur, qu'il ne permet pas qu'on affectionne* ainsi *le paradis*, et qu'on veuille imparfaitement ce qu'il y a de plus parfait. Cette *rigueur* est celle de l'*amour fort comme la mort, et dur comme le tombeau*. Elle est terrible à la nature; mais elle n'est ni *impie* ni *barbare*. Il est donc évident que saint François de Sales a entendu aussi bien que moi, par l'intérêt propre, non le salut qui est l'objet de l'espérance, mais le principe intérieur d'amour naturel et imparfait qui nous attache aux plus grands dons de Dieu. Cet usage si décisif du terme d'intérêt propre suffit seul

[1] *XII*^e^ *Entret. de la Simpl.*
[2] *Vie de la mère de Chantal*, IIe part., ch. XI, pag. 226.

pour renverser toute votre grande *Préface*, qui n'est appuyée que sur la signification du salut que vous donnez toujours à ce terme.

XXVIII. Mais pourquoi faites-vous tant d'efforts pour attacher toujours à cet intérêt le sens du salut éternel? Vous n'avez pu vous-même vous empêcher de prendre souvent ce terme dans le sens d'imperfection naturelle, suivant lequel je l'ai pris.

1° Dans votre livre des *états d'oraison*, vous avez assuré que « saint Anselme, auteur du siècle XIe, est le premier qui a défini la « béatitude par l'utilité ou intérêt », et que c'est l'exprimer d'une *manière... basse* [1]. Vous avez dit aussi « que le Saint-Esprit nous « a révélé expressément par saint Paul... que le désir d'être avec « Jésus-Christ (*c'est-à-dire le désir de la vision béatifique*) *est* par-« faitement désintéressé;... que le désir du salut ne peut être rangé « sans erreur parmi les actes intéressés;..... que les désirs de pos-« séder Dieu *ne peuvent être nommés* imparfaits sans un manifeste « égarement, et qu'on ne peut s'élever au-dessus sans porter la « présomption jusqu'au comble [2]. » Alors, on pouvoit, selon vous, espérer sans intérêt propre, et sans faire un acte intéressé; l'espérance étoit *parfaitement désintéressée; intéressé* et *imparfait* étoient des termes synonymes. En expliquant Cassien, vous assuriez [3] qu'il y a, « sur la récompense, une espérance désintéressée, qui regarde « la gloire de Dieu, déclarée par ses largesses et par ses bontés ». Vous parliez encore ainsi de cet auteur, touchant le salut: « Il n'en « regarde donc pas le désir et la poursuite comme notre intérêt, « mais comme la fin nécessaire de notre religion... Ce n'est donc « pas un intérêt propre et imparfait, mais un exercice des parfaits, « de désirer Jésus-Christ, et dans lui la béatitude ».

Ces exclusions du propre intérêt sont si fortes, que le lecteur, en les lisant, seroit tenté de croire qu'elles sont plutôt tirées de mon livre que du vôtre. Alors, monseigneur, vous ne disiez pas [4] qu'une espérance qui n'espère pas le propre intérêt n'est espérance que de nom, et qu'elle n'espère rien. Alors vous étiez bien éloigné de dire que l'intérêt propre ne peut être que le salut. Tout au contraire, on ne pouvoit, selon vous, *sans erreur*, confondre deux choses si différentes. C'étoit un *manifeste égarement;* c'étoit *porter la présomption jusqu'au comble*. Alors vous n'aviez garde de songer à faire une grande Préface pour confondre l'intérêt propre avec le salut. Alors

[1] *Inst. sur les ét. d'orais.*, liv. X, n. 29, pag. 453.
[2] *Ibid.*, liv. III, n. 8, pag. 124, 125.
[3] *Ibid.*, liv. VI, n. 35, 36, pag. 241.
[4] *Déclarat. Summ. Doctr.*

il y avoit environ trente ans que vous étiez accoutumé à distinguer nettement ces deux choses ; puisque vous avez approuvé le P. Surin, qui retranchoit l'*intérêt... divin* [1] sans rejeter le salut et l'espérance. Alors vous ne doutiez point que l'espérance ne pût être *parfaitement désintéressée*. Alors vous supposiez qu'on peut se désirer le souverain bien, qui est en un sens le plus grand de tous nos intérêts, sans le désirer par un motif intéressé. L'intérêt propre n'est devenu chez vous le salut que depuis que ces deux choses sont distinguées et opposées l'une à l'autre dans mon livre. Ma distinction a fait cesser la vôtre. L'intérêt propre a perdu tout-à-coup son premier sens, pour en prendre un nouveau. Ce qui étoit *erreur manifeste, égarement, comble de présomption, manière basse* d'exprimer la béatitude, est devenu un langage nécessaire à la foi. C'est moi qui suis dans l'*erreur*, dans un *manifeste égarement*, et au *comble de la présomption*, de ne mettre pas l'espérance au *rang des actes intéressés*. Il y faudroit même mettre la charité, selon votre principe ; car elle ne peut jamais, selon vous, *se désintéresser* non plus que l'espérance à l'égard de la béatitude. Dans ces premiers temps, l'intérêt propre n'étoit point, selon vous, l'objet de notre désir : c'étoit un principe intérieur, une affection vicieuse. Vous parliez ainsi [2] : « L'espérance que Cassien appelle mercenaire ou intéressée, et qu'il « exclut à ce titre de l'état de perfection, est celle où l'on ne désire « pas tant la bonté de celui qui donne, que le prix et l'avantage de « la récompense ». Ainsi l'intérêt étoit un vice *exclu à ce titre de l'état de perfection*. Mais ce vice est devenu Dieu même, en tant que béatifiant pour nous, depuis que vous avez voulu que j'eusse enseigné le désespoir, en excluant l'intérêt propre.

2° Vous avez continué à prendre le terme d'intérêt propre dans le sens d'une imperfection à retrancher, jusque dans votre propre *Déclaration* où vous m'en faites un crime. L'habitude de tant d'années, et la signification naturelle de ce terme, vous ont entraîné. Quand vous traduisez le terme d'*intéressé*, vous le rendez toujours par celui de *mercenarius*. Mais ne voyez-vous pas, monseigneur, que la mercenarité est, selon les Pères, une imperfection qui, restant dans le second degré des justes, ne se trouve plus dans le troisième degré des parfaits enfants. Si donc l'intérêt propre n'est que la mercenarité, il le faut exclure *à ce titre* de l'*état des parfaits*. Vous dites encore, dans votre *Déclaration*, que l'*in-*

[1] *Fondements de la vie spir.*, pag. 44 ; V[e] *Ecrit*, n. 14, om. XXVIII, pag. 519 et suiv.
[2] *Instr. sur les ét. d'orais.*, liv. VI, n. 35, pag. 240.

térêt propre, que je suppose *dominant* dans l'état d'amour d'espérance, est *un motif créé* qui rendroit les actes *vicieux*. Un *motif créé* n'est pas Dieu en tant que béatifiant. Ce qui rend un acte *vicieux* n'est pas l'objet souverainement bon, mais un principe d'amour qui n'est pas réglé. L'intérêt-propre n'est donc, selon vous-même, dans mon livre, qu'une attache vicieuse à nous-mêmes. Vous avez donc compris dès la quatrième page de mon livre [1], et dans mes propres définitions, qui sont le fondement de tout mon système, que l'intérêt propre, loin d'être le salut, n'est autre chose que ce que vous nommez un vice, et que je nomme une imperfection à retrancher.

3° Dans votre dernier volume vous oubliez tant de choses décisives. L'intérêt propre perd tout-à-coup sa bassesse, sa mercenarité, son vice. Il devient le salut, il devient Dieu même bon pour nous. Vous voulez que le *Saint-Esprit soit l'auteur du propre intérêt.* Vous faites l'éloge de ce *propre intérêt, où saint Anselme, où saint Bernard, où Scot, où toute l'école met l'essence de l'espérance chrétienne* [2]. Voilà le propre intérêt bien changé et bien ennobli. Ensuite vous vous récriez contre moi : *Ignorance des conclusions et des principes de l'école !....... hérésie formelle !* Pour appuyer une si violente exclamation, il falloit au moins demeurer ferme jusqu'au bout à soutenir cette noble signification du propre intérêt. Cependant vous n'avez pas laissé d'avouer « que les Pères donnent ordinai-« rement à la béatitude éternelle une dénomination plus excellente « que celle d'intérêt; mais que depuis le langage a varié pour « donner le nom d'intérêt à la béatitude [3]. »

Enfin quand vous expliquez les paroles d'Albert-le-Grand [4], qui dit « que le parfait amour..... ne cherche aucun intérêt, ni passager « ni éternel,... et que l'âme délicate a comme en abomination de « l'aimer par manière d'intérêt ou de récompense, » voici ce qui vous a échappé naturellement, contre votre principal dessein : « Pourquoi tant se tourmenter, dites-vous, pour entendre une « chose si claire ? Le parfait amour est celui de la charité, qui est « opposé à l'amour de l'espérance. Cet amour ne cherche aucun « intérêt, ni passager ni éternel, mais la seule bonté et perfection « de Dieu, pour y mettre sa fin dernière. » Voilà un *intérêt éternel que l'âme délicate a comme en abomination,* et qu'elle sacrifie abso-

[1] Page 6 de ce volume.
[2] *Préf.,* n. 74, pag. 605.
[3] *Ibid.,* n. 39, pag. 563; V[e] *Ecrit,* n. 9, pag. 569.
[4] *Ibid.,* n. 103, pag. 646.

lument. Ce n'est pas l'objet de l'espérance en tant que rapportée à la fin dernière, car c'est ce qu'on ne peut jamais rejeter. Ce ne peut donc être que le don de Dieu en tant qu'on y mettroit sa dernière fin. L'intérêt éternel pris en ce sens, loin d'être le salut ou Dieu béatifiant, est, au contraire, ce qui flatte une espérance vicieuse. Ne dites donc plus « qu'un intérêt éternel doit subsister « dans l'éternité, » que c'est Dieu même éternellement possédé, et non pas une imperfection passagère. Ce grand argument tombe, et il se renverse sur vous. L'intérêt éternel, selon vous-même, n'est, dans Albert-le-Grand, qu'une espérance vicieuse. « Pourquoi tant « se tourmenter, dites-vous, monseigneur, pour entendre une chose « si claire ? » Elle est donc *claire,* de votre propre aveu. Que devient donc cette démonstration foudroyante sur les termes d'*intérêt éternel?* Jamais personne ne fut donc moins en droit que vous de prétendre que l'intérêt, quand même on y ajouteroit le mot d'*éternel,* doive nécessairement signifier le salut. Saint François de Sales l'a entendu, comme vous et moi, pour une imperfection, soit qu'on la regarde avec vous comme un péché, ou avec moi comme une imperfection sans vice. C'est ainsi qu'il dit, « sans que jamais « l'âme puisse souffrir aucun mélange du propre intérêt[1]. » C'est ainsi qu'il dit à la mère de Chantal, « avez-vous encore quelque « intérêt propre[2] ? »

XXIX. Je n'ai donc cité notre saint que pour établir sa véritable doctrine touchant le désir de la béatitude et de la perfection des vertus. Le terme qui règne dans tout mon livre y est pris suivant le sens naturel où il l'a pris lui-même dans les siens. D'un assez grand nombre de citations que j'ai faites, il ne s'en trouve que deux ou trois qui ne sont pas dans ses ouvrages en termes formels, mais qui sont manifestement le précis de ses paroles, et dont le sens se trouve dans les livres de ce saint en termes encore plus forts. Tous les autres passages sont exactement cités pour les paroles et pour le sens. Loin d'être employés à flatter l'illusion, ils ne sont mis en œuvre que pour la réprimer jusque dans sa source, en montrant que le saint n'a jamais exclu que l'*intérêt propre* ou *reste d'esprit mercenaire*[3]. Falloit-il faire tant de scandale pour quelques paroles qui ne sont pas formellement celles de l'auteur, mais qui ne sont que la pure et claire substance de ses écrits ? Doit-on être surpris qu'il arrive de ces petites négligences dans une édition faite en

[1] *Entret. XII. de la Simpl.*
[2] *Vie de la mère de Chantal,* IIe part., chap. XX, pag. 226.
[3] *Expl. des Max.,* pag. 8.

l'absence de l'auteur, et sans être revue par lui ? Tous les autres passages qui sont si décisifs ne sont-ils pas exactement cités ? Pourquoi donc, monseigneur, dites-vous, en parlant de moi sur les passages de notre saint : « Il n'en marque aucun qui ne soit tronqué, ou pris manifestement à contre-sens, ou même entièrement « supposé? » Vous ajoutez avec une pleine confiance : « L'accusation est griève, mais elle ne peut être dissimulée ; et après tout « c'est un point de fait, où l'on n'a besoin que de la simple lecture [1]. » Mais que doit-on penser de cette *accusation griève,* si la *simple lecture* en montre l'erreur ? Que le lecteur relise tous les passages rapportés ci-dessus. Quelques-uns sont évidemment en substance dans les livres du saint, et tous les autres en termes formels. Est-il permis de faire contre son confrère une si affreuse accusation sans preuve, et malgré l'évidence des preuves contraires ? Vous vous plaignez des passages pris à *contre-sens.* Mais vous n'expliquez les expressions du saint qu'en général, et en lui faisant dire que les états sublimes de la simplicité et de l'indifférence se réduisent à éviter l'impiété et le sacrilége de mettre la dernière fin en soi-même pour la possession des dons de Dieu ; puis vous recourez au *grosso modo.* Enfin, sous le nom de désir inquiet et vicieux, vous retombez dans le sens même que vous combattez. Falloit-il accuser si grièvement votre confrère pour la doctrine du saint que vous sapez par les fondements et que votre confrère soutient ? Voilà, monseigneur (j'en prends à témoin Dieu, qui sera mon juge), ce qui m'afflige beaucoup plus pour vous que pour moi. La vérité, toute-puissante pour ceux qui ne cherchent qu'elle, et qui se doit tout à elle-même, me délivrera comme je l'espère. Elle me délivrera de vos accusations en me faisant trouver ma justification dans la sienne, ou en m'inspirant une ingénue et humble soumission à la décision de l'Eglise. Mais vous, monseigneur, qui m'accusez, et dont les accusations retombent sur le saint que je défends, ne craindrez-vous point de retenir la vérité dans l'injustice ? Plus j'aurois à me plaindre à toute l'Eglise de ce que vous m'avez dénoncé à elle comme un falsificateur de passages, plus je crois devoir me taire, et prier Dieu qu'il vous ouvre enfin les yeux sur tout ce que vous m'avez imputé. Si vous me faites si peu de justice dans un *point de fait, où l'on n'a besoin que de la simple lecture,* que doit-on attendre en d'autres matières moins faciles à éclaircir ?

[1] *IIIe Ecrit,* pag. 113.

Je serai toujours néanmoins de bon cœur, avec un respect sincère, monseigneur, etc.

PREMIÈRE LETTRE

EN RÉPONSE A CELLE

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

Monseigneur,

Après avoir tâché d'éclaircir les faits dans la Réponse à votre *relation*, je me hâte de revenir à la doctrine qui est le point essentiel. Pour rendre notre éclaircissement plus court, je me bornerai aux principaux points de la lettre où vous répondez à quatre des miennes.

I. Vous tâchez de vous justifier sur ce que vous avez mis *Dieu* en la place du *salut* en citant mes paroles : « Merveilleuse subtilité? « dites-vous ; comme si le salut étoit autre chose que Dieu, » etc. Il n'est pas question, monseigneur, de faire un raisonnement, mais d'avouer un fait. Si *Dieu* et le *salut* sont précisément synonymes, ne valoit-il pas mieux rapporter mes propres paroles que les changer ? Il le falloit même selon toutes les règles de la bonne foi, puisque vous dites que je me contredis clairement : *certis clarisque ac ipsissimis verbis* [1]. Pourquoi donc avez-vous mis le terme de *Dieu* en la place de celui de *salut?* Pourquoi m'avez-vous fait dire, dans la page 54 de mon livre [2] : « Il est vrai que nous ne voulons point « Dieu en tant qu'il est notre récompense, notre bien, notre intérêt, » etc, [3]? Si mon texte suffit pour me convaincre, pourquoi l'altérez-vous? pourquoi gâtez-vous une si bonne cause par une si mauvaise citation ? Si, au contraire, mon texte ne suffit pas pour me convaincre, ne valoit-il pas mieux me laisser justifier, qu'altérer mes paroles? Mais allons plus loin. Outre que l'altération du fait est incontestable, le raisonnement par lequel vous voudriez faire excuser l'altération n'a rien de concluant. Vous voulez prouver que j'ai entendu, par l'intérêt, Dieu même en tant que béatifiant, c'est-à-dire la béatitude objective. Voilà ce qui vous fait changer mon texte, et mettre *Dieu* en la place du *salut*. Pour moi, tout au contraire, quand je parle de *salut* en tant qu'il est notre récompense et notre *intérêt*, je ne veux parler que de la béatitude formelle, qui, selon tous les

[1] *Déclar*. Œuvr. de Bossuet. tom. XXVIII, pag. 254.
[2] Page 14 de ce volume.
[3] *Rép. à quatre letlr*, etc., tom. XXIX, pag. 4; *Déclar.*, tom. XXVIII, pag. 255.

théologiens, est quelque chose de *créé*, et qui peut exciter en nous l'amour naturel qui fait la mercenarité ou propre intérêt. *Dieu* et le *salut* sont donc en cet endroit infiniment plus différents que le ciel et la terre. L'un est le créateur; l'autre quelque chose de créé : l'un est l'objet de l'espérance surnaturelle ; l'autre est dans mes paroles l'objet d'une affection naturelle et mercenaire. Supposer que le salut en tant qu'intérêt est *Dieu* même, c'est précisément supposer ce qui est en question, sans en donner ombre de preuve. Quand on commence par supposer ce qu'on devroit prouver, et qu'en vertu de cette supposition on change les termes essentiels d'un auteur, on tourne sans peine en blasphèmes ses expressions les plus innocentes.

Mais voici un second mécompte inexcusable dans la citation de mes paroles. Outre que vous mettez *Dieu* au lieu de *salut*, vous supprimez des mots essentiels. J'ai parlé en cet endroit du salut *comme salut propre* [1]. Vous n'ignorez pas, monseigneur, que tous les saints mystiques rejettent la propriété de l'état de perfection. Vous avez parlé ainsi vous-même [2] : « Telle est la véritable puri-« fication de l'amour; telle est la parfaite désapprobation du cœur, « qui donne tout à Dieu, et ne veut plus rien avoir de propre. » La béatitude formelle est sans doute un don créé. La *désappropriation du cœur* consiste donc à ne vouloir plus avoir ce don *comme propre*, selon vous-même. C'est ce que saint Bernard a exprimé par ces paroles : *Neque enim suum aliquid, non felicitatem, non gloriam, non aliud quidquam, tanquam privato sui amore desiderat anima quæ ejusmodi est* [3]. Voilà la *béatitude* et la *gloire* céleste même, que l'âme désappropriée ne cherche point en tant que *sienne*, c'est-à-dire, en tant que propre : *suum aliquid privato sui amore*, par un *amour particulier de soi*. Que la propriété soit une imperfection naturelle tantôt vicieuse et tantôt exempte de vice, comme je le dis, ou qu'elle soit toujours vicieuse, comme vous le prétendez, il n'en est pas moins vrai de dire quelle est toujours naturelle et imparfaite, elle n'en est pas moins à retrancher pour la perfection ; et si elle est toujours vicieuse, elle doit être encore plus rejetée. Pourquoi donc me faites-vous un si grand crime d'avoir dit que la *purification de l'amour* et la *désappropriation du cœur* consistent à ne vouloir plus *rien avoir de propre*, non pas même ce don créé qu'on appelle salut ou la béatitude formelle, en sorte qu'on ne

[1] *Expl. des Max.*, pag. 12.
[2] *Inst. sur les ét. d'orais.*, liv. x, n. 30, tom. xxvii, pag. 460.
[3] *Serm.* viii *de divers*, n. 9, pag. 1104.

le veut plus *comme salut propre* par un amour naturel et particulier de nous-mêmes ? Vous avez donc changé mes paroles, en assurant que vous les rapportiez elles-mêmes, *certis clarisque ac ipsissimis verbis*. Vous l'avez fait pour confondre *Dieu* même avec un don créé, et l'espérance chrétienne avec la propriété.

II. Vous voulez affoiblir une de mes principales preuves, en disant qu'il ne faut pas s'étonner que je me sois contredit, puisqu'il y a quelque contradiction dans tous ceux qui errent. Je ne nie pas que les hommes qui errent ne se contredisent : ce n'est pas là notre question. Vous la changez visiblement, monseigneur, pour éluder ma preuve. Il est facile de répondre à un argument, après lui avoir ôté toute sa force. Mais rendez-là-lui, et vous verrez qu'il n'y a rien à y répondre. Ce n'est pas de toutes sortes de contradictions, dont je suppose que les hommes sont incapables, quand ils ne sont pas insensés ; il y a certaines contradictions enveloppées, dans lesquelles ils peuvent tomber. Je ne parle que des contradictions formelles, palpables, perpétuelles, extravagantes, monstrueuses. Dites à un enfant de quatre ans qu'il est dans une chambre, et qu'il n'y est pas, il se met à rire. La raison tout entière ne consiste qu'à sentir l'incompatibilité des contradictoires. Toutes les preuves se réduisent à prouver l'affirmative par l'exclusion de la négative, ou la négative par l'exclusion de l'affirmative. Les insensés même, dans leurs plus grands délires, ne disent point tout ensemble formellement le oui et le non. C'est que la raison, quoique troublée et altérée, n'est pas éteinte en eux, et qu'une contradiction évidente seroit l'extinction de toute raison. Ceux même qui rêvent en dormant ne font point dans leurs songes des contradictions formelles et évidentes. Au contraire, ils raisonnent souvent et aperçoivent que les contradictoires ne peuvent compatir ensemble. Les hommes peuvent donc se contredire comme ils peuvent se tromper. Mais comme ils ne peuvent se tromper jusqu'à un certain point d'extravagance manifeste sans avoir perdu l'esprit, ils ne peuvent point aussi se contredire avec une pleine évidence, et perpétuellement, sans extravaguer. Contre une impossibilité si absolue et si évidente, vous alléguez un fait ; et ce fait, qui ne sauroit jamais avoir de bonne preuve qu'en supposant que j'extravague, comment le prouvez-vous ? Vous ne prouvez cette monstrueuse, cette inouïe, cette incroyable contradiction, qu'en m'opposant l'*intérêt propre éternel*, et la *persuasion réfléchie*. Faut-il donc supposer l'impossible, plutôt que d'expliquer dans mon livre l'*intérêt propre éternel* comme nous allons bientôt voir que vous l'expliquez vous-même dans Albert-le-Grand, et comme

vous expliquez l'*intérêt divin* dans le P. Surin ? Faut-il supposer l'impossible plutôt que de croire que j'ai appelé *persuasion réfléchie* celle dont les réflexions sont l'occasion, comme on appelle plaisirs raisonnables dans les géomètres ceux dont les opérations de la raison sont l'occasion en eux ? N'ai-je pas dit que cette persuasion n'étoit pas du *fond intime de la conscience*, qu'elle n'étoit qu'*apparente*, qu'elle n'étoit pas *volontaire?* N'est-ce pas dans la partie inférieure que je l'ai mise, en la séparant de la supérieure ? N'ai-je pas dit que *tout ce qui est intellectuel et volontaire appartient à la supérieure* [1] ? Par-là n'ai-je pas montré que cette persuasion n'étoit ni volontaire, ni intellectuelle, mais *apparente*, ou imaginaire ? N'ai-je pas expliqué que cette *persuasion n'est réfléchie* qu'en ce que les *actes réels de l'amour et des vertus, par leur extrême simplicité, échappent aux réflexions de l'âme* [2]; et qu'ainsi elle ne retrouve en elle que le trouble de la partie inférieure ? Faut-il encore une fois, supposer l'impossible, de peur d'admettre une explication si simple et si naturelle ? Mais enfin, monseigneur, choisissez à plaisir les plus extravagantes contradictions que votre imagination vous pourra fournir, pour les attribuer à un insensé qu'on renferme, je réponds par avance que vous n'en imaginerez jamais aucune qui prouve un délire plus évident que celles que vous m'imputez dans toutes les pages de mon livre. Au lieu de supposer le fait en question, montrez-m'en, si vous le pouvez, un seul exemple dans tout le genre humain. Est-ce payer de *belles phrases* et de *vaines subtilités*, comme vous m'en accusez, que de vous demander un seul exemple sur la terre du fait que vous alléguez ? A quoi sert-il d'étaler de beaux passages de saint Augustin sur les grands génies qui sont tombés dans de grandes erreurs ? Ne voyez-vous par l'extrême différence qu'il y a entre les erreurs éblouissantes des grands génies, et ces contradictions que vous m'imputez, qui sont plus grossières et plus ridicules que les fables dont on berce les enfants ? Avant que d'être reçu à avancer ce fait contre moi, citez-en un seul exemple parmi les hommes qui n'extravaguent pas.

III. Où trouverez-vous dans mon livre que « la bonté par laquelle « Dieu descend à nous, et nous fait remonter à lui, est un objet « peu convenable aux parfaits [3] ? » N'ai-je pas dit souvent et formellement le contraire? Citez-moi mes propres paroles qui rejettent le désir des bienfaits de Dieu. Montrez-moi, dans mon livre,

[1] *Max. des Saints*, pag. 123.
[2] *Ibid.*, pag. 88.
[3] *Rép. à quatr. lettr.*, tom. XXIX, pag. 7.

des paroles pour le sens impie, comme je vous en montre d'évidentes de page en page pour le sens catholique que vous assurez que j'ai voulu détruire. Relisez, s'il vous plaît, ma *Réponse* à votre *Sommaire,* depuis la page 29 jusqu'à la page 33, vous y verrez combien il est clair, dans mon système, qu'en tout état les amours d'expérience et de gratitude servent à augmenter la charité, quoique leurs motifs propres n'entrent point comme motifs dans les actes de cette vertu. On est bien pressé, monseigneur, quand il s'agit de prouver que son confrère a blasphémé contre l'espérance, et qu'on ne peut plus donner pour preuves contre lui que des répétitions.

IV. J'ai dit, il est vrai, que « Dieu jaloux veut purifier l'amour « en ne lui laissant voir aucune ressource pour son intérêt propre, « même éternel. » N'êtes-vous pas, monseigneur, moins en droit qu'un autre de vous en étonner, vous qui dites que « la purification « de l'amour et la désappropriation du cœur *consistent* à ne vouloir « plus rien avoir de propre? » L'*intérêt même éternel* n'est donc pas, selon vous, une chose qu'on doive vouloir avoir *comme propre,* dans la *purification de l'amour.* C'est ce que nous avons vu dans saint Bernard : *Neque enim suum aliquid, non felicitatem, non gloriam,* etc. C'est en ce sens que Rodriguez, traduit par M. l'abbé Regnier, assure que non-seulement pour les *biens de la grâce,* mais encore pour *ceux de la gloire,* on se *dépouille de tout intérêt*[1]. C'est encore ainsi que le cardinal de Bérulle a dit que l'*abnégation* ou désappropriation doit s'appliquer aux « désirs èsquels il y auroit « moins d'apparence de le pratiquer... Le premier, dit-il[2], est celui « de la gloire éternelle, lequel elle doit purifier, etc. » Voilà donc, suivant ce saint cardinal, le *désir de la gloire éternelle* même qu'il faut purifier par *abnégation* ou désappropriation : cette abnégation consiste, selon Rodriguez, non à supprimer tout désir de la gloire éternelle, mais à s'y *dépouiller de tout intérêt.* Il y a donc une propriété sur l'intérêt éternel même dont il faut purifier l'amour. *Telle est la purification de l'amour et la désappropriation du cœur,... qui ne veut plus avoir rien de propre* même pour les biens éternels. Ce n'est pas assez, selon Rodriguez, de *se dépouiller de tout intérêt* pour les biens de la *grâce :* il faut en faire autant pour ceux de la *gloire.* Voilà l'intérêt en tant que *propre,* ou recherché avec propriété, qui est exclu non-seulement pour les grâces passagères, mais encore pour ce don créé et éternel qu'on nomme la béatitude formelle

[1] *Traité de la Conf. à la vol. de Dieu,* chap. XXXI.
[2] *De l'abnégation,* pag. 662.

Voilà l'*intérêt et passager et même éternel* que vous approuvez qu'Albert-le-Grand ait rejeté. Voilà l'*intérêt* même *divin* que vous approuvez que le P. Surin rejette, lorsqu'il veut que l'âme *s'oublie*, et oublie même l'éternité.

A tout cela vous avez répondu qu'il ne s'agit dans Albert-le-Grand, que de rejeter un désir vicieux de la béatitude céleste. L'amour naturel et vicieux peut donc, de votre propre aveu, rechercher cette béatitude surnaturelle. Si on la peut désirer par un amour naturel vicieux, pourquoi ne pourra-t-on jamais le faire par un amour qui soit naturel et imparfait sans sans être vicieux? Faut-il, sous peine d'être quiétiste, croire que cet amour naturel des dons de Dieu ne peut jamais être qu'un péché? Faut-il, pour être contraire au quiétisme, ne laisser jamais aucun milieu entre l'amour surnaturel et le péché? Mais enfin voilà, selon vous-même, un désir du salut en tant qu'intérêt propre éternel, qui est ou simplement imparfait, ou vicieux, et qu'il faut renoncer. Pour le P. Surin, vous dites que par l'*intérêt même divin* il n'entend qu'un *soin inquiet du salut*. Voilà donc encore un désir imparfait pour l'*intérêt* même *divin* et par rapport à l'éternité dont *Dieu jaloux*, pour parler comme moi, veut *purifier l'amour*, et dont il faut, pour parler comme vous, *purifier l'amour et désapproprier le cœur*, afin qu'il ne veuille plus *rien avoir de propre*. Cet intérêt divin sur le salut n'est pas Dieu même; cet *intérêt éternel* d'Albert-le-Grand n'est point l'éternité : c'est seulement un attachement naturel et imparfait à une chose si parfaite. A quoi sert-il donc de citer les impiétés de Molinos, pour les confondre avec cette doctrine que vous avez autorisée vous-même dans plusieurs saints auteurs? Ai-je dit, comme Molinos, que « l'âme ne « devoit penser ni à salut, ni à récompense, ni à punition, ni au « paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité? » J'ai dit cent fois, tout au contraire, qu'il falloit penser à toutes ces choses, mais sans *intérêt propre* ou *propriété d'intérêt*. Comme il faut penser à tous les objets de la crainte sans servilité, il faut aussi penser à tous les objets de l'espérance, mais sans mercenarité. La servilité et la mercenarité ne sont ni la crainte, ni l'espérance. Elles viennent de la propriété, qu'il faut retrancher. Cette propriété d'intérêt, universellement rejetée par tous les saints mystiques pour la vie parfaite, est une barrière invincible entre vous et moi. Vous sentez bien qu'il vous est impossible de la forcer. Ne l'avez-vous pas reconnue vous-même? Si vous vous réduisez à soutenir qu'elle est toujours nécessairement vicieuse, prouvez-le. En attendant, je prends toute l'Eglise à témoin qu'il n'est plus question entre nous, sur la propriété d'*in-*

térêt même éternel, que de savoir si elle ne peut jamais être imparfaite sans être un vrai péché.

V. En parlant du passage d'Albert-le-Grand, vous me reprochez, monseigneur, d'avoir dit faussement que vous avez « reconnu vous-« même dans les paroles de cet auteur un intérêt éternel qui ne « subsiste point dans l'éternité[1] » En me reprenant ainsi d'avoir mal cité vos paroles, il faudroit au moins bien citer les miennes. Vous parlez ainsi : « Moi, monseigneur, je l'ai reconnu ! Vous mar-« quez l'endroit à la marge. C'est à la page cxxxviii de ma *Préface* « que je vous ai fait cet aveu. Qui ne le croiroit ? et cependant, per-« mettez-moi de le dire, il n'est pas vrai ? c'est tout le contraire. » Voilà l'accusation la plus formelle de mensonge et de falsification qu'on puisse jamais voir. Qui ne croiroit, monseigneur, que j'ai cité des paroles comme étant les vôtres ? cependant il est manifeste que je ne l'ai pas fait. J'ai dit seulement, de mon chef, que « vous aviez reconnu dans Albert-le-Grand un intérêt propre qui ne « subsiste point dans l'éternité[2] » Ce n'est pas une citation de votre texte, dont vous puissiez vous plaindre, c'est un simple raisonnement que je fais, et que je donne comme mien. Mais ce raisonnement, le pouvez-vous jamais éluder ? Au lieu de paroître le prendre pour une citation de vos paroles, et de me donner le change par une question de fait, pourquoi ne répondez-vous pas à ma preuve ? Il faut donc, monseigneur, vous le répéter, afin que vous y répondiez, ou que vous conveniez qu'on ne peut y répondre. Un intérêt que l'*âme délicate* rejette, selon Albert-le-Grand, et qu'elle a *en abomination*, ne peut point être ce bien subsistant dans l'éternité, qui est l'objet de l'espérance chrétienne, et qui est Dieu même béatifiant. Ce bien suprême, qui subsiste dans l'éternité, est, au contraire, ce que l'*âme délicate* doit désirer de plus en plus en tout état de perfection. Donc l'intérêt éternel *que l'âme délicate a en abomination* n'est point Dieu béatifiant, ou l'intérêt subsistant dans l'éternité. Vous avez approuvé l'expression d'Albert-le-Grand. Vous avez donc approuvé qu'on rejette ou qu'on sacrifie absolument (car c'est la même chose) un intérêt éternel qui ne subsiste point dans l'éternité ; mon raisonnement est donc décisif, ne m'imputez donc pas de vous avoir imputé des paroles que je ne vous ai jamais fait dire. Au lieu de prendre mon raisonnement pour une citation, il faudroit avouer que vous avez reconnu dans Albert-le-Grand un intérêt éternel qui ne subsiste pas dans l'éternité.

[1] *Rép. à quatr. lettr,*, n. 2, tom. xxiv, pag. 11.
[2] *IVe Lettr. à M. de Meaux*, xe obj.

Mais encore observons quelle est votre réponse. Elle se réduit à deux choses. 1° Vous dites que l'intérêt éternel, dans le sens où *l'âme délicate l'a en abomination*, est la béatitude prise *ultimate*. En passant, il est bon de remarquer que voilà, selon vous-même, la béatitude formelle prise séparément de Dieu, et qui est distinguée de la fin dernière. Cet intérêt éternel pris ainsi, sans être rapporté à la gloire de Dieu, est selon vous quelque chose de vicieux. La béatitude prise *finalement* sans rapport à Dieu n'est point un objet subsistant dans l'éternité. Ce qui est vicieux, ce que l'âme a en abomination, n'est point le seul objet que nous espérons. C'est une affection intérieure et vicieuse que nous avons pour cet objet si excellent ; c'est une manière imparfaite de désirer ce qui est parfait en soi. Si l'amour naturel dont je parle ne subsiste point dans l'éternité, parce qu'il doit être retranché par les parfaits, à plus forte raison cet intérêt éternel ne doit-il pas subsister dans l'éternité, puisqu'il est vicieux, selon vous, et que *l'âme délicate l'a en abomination*. Vous avouez donc, monseigneur, que cet intérêt éternel est un vice intérieur qui met la fin dernière dans le don créé !

2° Vous changez la question, et vous m'imputez de vous avoir fait dire de l'amour naturel ce que je ne vous ai jamais imputé d'en avoir dit. « Voilà, dites-vous[1], comme j'ai reconnu votre amour « naturel, en le combattant. Vous ne cessez de m'imputer de pa« reilles choses, auxquelles je ne songe pas. » Qui ne croiroit, monseigneur, en cet endroit, que j'ai falsifié votre texte? Mais voyons par cet endroit même, où vous parlez avec tant de confiance et d'insulte, qui est le moins exact de nous deux. Ai-je dit que vous aviez reconnu mon amour naturel? Nullement. Relisez mes paroles : que le lecteur nous juge. J'ai dit seulement qu'en approuvant l'expression d'Albert-le-Grand, qui veut que l'intérêt éternel soit *en abomination à l'âme délicate*, vous avez « reconnu dans les « paroles de cet auteur un intérêt éternel qui ne subsiste pas dans « l'éternité, » et que « vous approuvez en lui une expression que « vous voulez condamner en moi[2], » etc. Trouverez-vous, dans ces paroles, que je vous aie imputé d'avoir reconnu mon amour naturel? Mon raisonnement n'est-il pas incontestable? falloit-il tant de discussions pour l'avouer? Que cet intérêt éternel soit toujours quelque chose de vicieux, comme vous le voulez, ou quelquefois une imperfection sans être un vice, comme je le dis, il est toujours

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 2, tom. XXIX, pag. 12.
[2] *IVe Lettr. à M. de Meaux*, xe obj.

également certain que c'est une imperfection naturelle qui ne subsiste point dans l'éternité.

VI. Voici un raisonnement qui m'étonne, je l'avoue, monseigneur ; et ce qui m'étonne encore davantage, c'est que vous le rappelez sans cesse. J'ai dit que j'ai fait mon livre pour confondre les quiétistes. Vous répondez : « Si vous ne vouliez que confondre le « désintéressement monstrueux des quiétistes, pourquoi le favoriser « en leur montrant un intérêt propre éternel à sacrifier?... N'aviez-« vous point de termes plus propres pour confondre les quiétistes, « ni de meilleur expédient contre leur doctrine[1] ? » Quoi, monseigneur! n'ai-je dû rien dire de tout ce qui peut établir le vrai désintéressement de l'amour? ne pouvois-je confondre à votre gré les quiétistes, qu'en supprimant l'amour de bienveillance, qui est indépendant du motif de la béatitude? Ne falloit-il que réfuter le faux, sans établir jamais le vrai sur un point si important? Ne pouvois-je point, sans *favoriser* les quiétistes, et sans *me perdre*, établir cet amour sans intérêt propre ou désir propriétaire même pour les biens éternels? Pour moi, j'ai cru que je devois, en condamnant le faux, reconnaître le vrai. Ce n'est même que par les principes du vrai que le faux peut être bien confondu. Réfute-t-on bien sans prouver, et prouve-t-on sans avoir bien établi tous les principes? Devois-je, par exemple, ne rien dire qui pût justifier Albert-le-Grand d'avoir voulu qu'on sacrifie l'*intérêt même éternel ;* et le P. Surin, qui veut qu'on se dépouille même de l'*intérêt divin?* Ces exemples si décisifs vous paroissent revenir trop souvent; c'est qu'ils vous pressent trop. Mais venons à votre propre exemple, et sentez, s'il vous plaît, combien votre raisonnement porte à faux, par la manière évidente dont il retombe sur vous. *Si vous ne vouliez que confondre le désintéressement monstrueux des quiétistes,* pourquoi avez-vous rapporté et tant loué la *terrible résolution* de saint François de Sales, qui vouloit aimer Dieu en cette vie, quoiqu'il portât *dans son* cœur *une impression de réprobation..... et comme une réponse de mort assurée,* en sorte qu'il *supposoit qu'il n'aimeroit plus Dieu dans l'éternité*[2] ? *Si vous ne vouliez que confondre le désintéressement monstrueux des quiétistes,* pourquoi dites-vous qu'*on ressent un transport d'amour dont on est ravi* quand on entend la prière de la bienheureuse Angèle de Foligny, qui, « appe-« lant la mort à son secours, disoit à Dieu : Seigneur, si vous me « devez jeter dans l'enfer, ne différez pas davantage ; hâtez-vous ;

[1] *Rép. à quatr. lettr.,* tom. XXIX, pag. 10.
[2] *Inst. sur les ét. d'orais.,* liv. IX, n. 3, tom. XXVII, pag. 353.

« et puisqu'une fois vous m'avez abandonnée, achevez, et plongez-« moi dans cet abime[1]? » Si vous ne vouliez que confondre le désintéressement monstrueux des quiétistes, et si leur erreur consiste, selon vous, aussi bien que la mienne, à croire qu'il y a un amour indépendant du motif de la béatitude surnaturelle, pourquoi admirez-vous la *sublimité de la céleste doctrine* de sainte Thérèse, qui dit que « certaines âmes souffriroient avec joie d'être pour jamais « anéanties, si la destruction de leur être pouvoit contribuer à la « gloire de leur immortel Epoux[2]? » Vous qui aviez un principe tout contraire au mien sur l'amour indépendant de la béatitude, ne deviez-vous pas citer encore moins que moi tant de passages qui sont plus forts que ceux que l'on trouve dans mon livre? Puisque vous étiez si persuadé que le *point* si *décisif* contre le quiétisme est qu'il n'y a point d'autre *raison d'aimer* que la béatitude, falloit-il rapporter les paroles de sainte Thérèse, qui déclare que les âmes parfaites seroient prêtes à exercer l'amour, quand Dieu leur ôteroit cette raison d'aimer? Y a-t-il rien de plus opposé à la béatitude éternelle qu'un *anéantissement pour jamais?* Vouliez-vous confondre le désintéressement des quiétistes en ajoutant de vous-même : « Ces âmes se regarderoient, s'il étoit possible, comme une lampe « ardente et brûlante en pure perte devant Dieu, et en hommage à « sa souveraine grandeur[3]? » Est-ce vouloir *brûler en pure perte devant Dieu,* que de n'avoir point d autre *raison d'aimer* à son égard que l'intérêt de la béatitude éternelle, en sorte que sans elle on ne l'aimeroit pas? N'aviez-vous point, monseigneur, de meilleur moyen, pour *confondre le désintéressement monstrueux des quiétistes,* que de faire parler encore ainsi sainte Thérèse d'une âme abandonnée à Dieu : « S'il veut l'enlever au ciel, qu'elle y aille; s'il la veut « mener en enfer, qu'elle s'y résolve sans s'en mettre en peine, » etc.[4]? Prétendiez-vous que le désintéressement des quiétistes seroit encore bien réfuté par les paroles que je vais rapporter : « La « mère Marie de l'Incarnation, qu'on appelle la Thérèse de nos « jours et du Nouveau-Monde, dans une vive impression de l inexo-« rable justice de Dieu se condamnoit à une éternité de peines, et « s y offroit elle-même, afin que la justice de Dieu fût satisfaite; « pourvu seulement, disoit-elle, que je ne sois point privée de l'a-« mour de Dieu et de Dieu même[5]? » Presque tout votre neuvième

[1] *Inst. sur tes ct. d'orais.,* liv. IX, n. 3, tom. XXVII, pag. 354.
[2] *Ibid.,* pag. 356.
[3] *Ibid.,* liv. IX, n. 3, tom. XXVII, pag. 355.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*

livre est plein de passages des saints qui ne semblent guère plus propres à confondre le désintéressement de l'amour. Pourquoi avez-vous ajouté qu'à l égard de ces actes « on ne peut les regarder « comme produits par la dévotion des derniers siècles, ni les accu- « ser de foiblesse, puisqu'on en voit la pratique et la théorie dès « les premiers âges de l'Eglise, et que les Pères les plus célèbres de « ce temps-là les ont admirés dans saint Paul[1] ? » Pourquoi avez-vous dit qu on ne peut les condamner sans condamner *ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise?* Parler ainsi, n'étoit-ce pas autoriser par la plus sainte tradition la *pratique* et la *théorie* de cet amour par lequel vous assurez que je *me perds,* et qui est la source de tous mes *prodiges* d'erreur? Enfin n'aviez-vous point de plus fort argument pour confondre le désintéressement des quiétistes, que de dire dans le XXXIII[e] Article d'Issy : « On peut aussi « inspirer aux âmes peinées et vraiment humbles une soumission « et consentement à la volonté de Dieu, quand même, par une « très-fausse position, au lieu des biens éternels qu'il a promis aux « âmes justes, il les tiendroit par son bon plaisir dans les tour- « ments éternels, » etc.? Falloit-il leur *inspirer* un *consentement* contre la seule *raison d'aimer*, contre l'essence de la volonté et de l amour même? Faire de ce *consentement* extravagant ou menteur, qui ne renferme que l'expression d'une chose impossible même à vouloir et à désirer en aucun cas, un *acte d'abandon parfait et d'amour pur,* que le directeur peut *inspirer... utilement... aux âmes vraiment parfaites,* étoit-ce employer ce que vous aviez de plus fort contre le désintéressement des quiétistes?

Je veux bien avouer, dites vous dans le livre de l'*Instruction*, que « quelques savants théologiens eussent voulu qu'on eût passé « cet Article sous silence [2] », etc.

Voilà des théologiens qui disoient contre vous ce que vous dites maintenant contre moi : « N'aviez-vous point de termes plus pro- « pres pour confondre les quiétistes, ni de meilleur expédient contre « leur doctrine [3] »? Que leur avez-vous répondu, monseigneur? « Pour le silence, c'eût été une peu sincère dissimulation d'une « chose qui est très-célèbre en cette matière; et on se fût ôté le « moyen de découvrir les abus qu'on en a fait dans le quiétisme[4] ». Voilà deux règles très-sages, et qui sont décisives.

[1] *Et. d'orais.,* pag. 357.
[2] *Ibid.,* liv. x, n. 19, tom. XXVII, pag. 428.
[3] *Rép. à quatr. lettr.,* n. 2, tom. XXIX, pag. 10.
[4] *Et. d'orais.,* liv. x, n. 19, tom. XXVII, pag. 428.

1° Il faut donner de bonne foi aux quiétistes mêmes, comme à tous les autres hérétiques les plus impies, tout ce qu'on ne peut leur contester avec raison. Quelque insensée et pernicieuse que soit leur doctrine, ils n'errent pas en tout ; les plus affreuses erreurs ne sont d'ordinaire que des conséquences mal tirées de quelque bon principe. Le *silence,* selon vous, en ces occasions, seroit une *dissimulation peu sincère.* On ne parviendroit point à cacher ce qui est *célèbre* dans les écrits des saints ; les quiétistes triompheroient, si on usoit de cette *dissimulation,* et ils ne manqueroient pas de dire qu'on n'a de ressource contre eux qu'en dissimulant ce que les *Pères les plus célèbres... ont admiré dans saint Paul.*

2° Par cette dissimulation, *on s'ôteroit le moyen de découvrir les abus qu'on a faits* de ces choses *dans le quiétisme.* Il faut donc tout dire, et montrer précisément jusques où les quiétistes ont raison, pour faire voir ensuite où ils commencent à avoir tort. Rien n'est plus propre à les guérir, s'ils ne sont pas incurables, ou à les confondre s'ils sont endurcis ; rien n'est plus propre à préserver de leur illusion contagieuse les bons mystiques : rien n'est plus propre à confirmer la foi, et à justifier les saints de tous les siècles, que de donner toute leur juste étendue aux principes vrais, dont les quiétistes ont tiré de fausses conséquences, et que de montrer le sens très-pur des expressions des saints dont ces fanatiques ont abusé. Ainsi, rien n'est meilleur que de joindre toujours le vrai au faux, de ne réfuter jamais le faux qu'après avoir établi le vrai, et de confondre le désintéressement monstrueux du quiétisme, après avoir établi le vrai désintéressement du pur amour. Que devient donc ce grand argument tant de fois répété ? Avez-vous dû dissimuler, dans votre neuvième livre, les expressions si fortes de tant de saints sur le désintéressement de l'amour ? Nous venons de voir vos maximes et votre propre pratique. Tout de même ai-je dû dissimuler ce qui est dans Albert-le-Grand, dans Rodriguez, dans le cardinal de Bérulle, dans le P. Surin, et dans tant d'autres auteurs, savoir, qu'il faut quitter toute propriété, non-seulement pour les biens de la *grâce,* mais encore pour ceux de la *gloire :* non-seulement pour le temps, mais encore pour l'éternité : non-seulement pour l'intérêt passager, mais encore pour l'éternel ?

VII. Vous dites, monseigneur, « qu'un petit mot qui sort une « ou deux fois fait sentir ce qu'on a dans le fond de l'âme, et ce « qui fait tout l'essentiel d'un système [1]. » Ce *petit mot* doit-il être

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, tom. XXIX, pag. 11.

expliqué contre l'évidence du système entier, et malgré tant d'expressions formellement contradictoires au sens que vous voulez donner à ce *petit mot?* Enfin ce *petit mot*, que vous trouvez si catholique dans Albert-le-Grand et dans le père Surin, sera-t-il en moi si impie, qu'il doive, malgré tout ce qui le précède et tout ce qui le suit, anéantir tout ce que j'ai dit dans toutes les pages de mon livre contre le quiétisme pour l'exercice de l'espérance en tout état? Voilà à quoi se réduisent enfin tous ces blasphèmes évidents et innombrables, qui rendoient, disoit-on, mon livre incapable de toute saine explication. On est réduit à cette méthode si odieuse et si injuste, de vouloir « juger, par un petit mot qui sort une ou deux « fois de tout ce qu'on a dans le fond de l'âme, et de tout l'essen- « tiel d'un système. »

VIII. Vous dites, monseigneur, « qu'entendre par l'objet de l'es- « pérance chrétienne une affection naturelle, c'est une hérésie for- « melle[1]. » J'en conviens sans peine. Mais, de bonne foi, est-ce là de quoi il s'agit entre nous? Vous ajoutez l'exemple de saint Anselme, de saint Bernard, de Scot, de Suarez et de tant d'autres, qui ont exprimé par le terme de *commodum*, équivalant à celui d'intérêt, l'objet de l'espérance, qui est Dieu même en tant que béatifiant. Mais, pour trancher cette difficulté, je n'ai que deux choses à faire. La première est de vous demander si vous avez suivi le langage de ces auteurs, ou non. Si, pour les imiter, vous avez appelé la béatitude un intérêt, je consens que vous vous plaigniez que je n'ai pas voulu parler le même langage. Quoique je n'eusse dans ce cas-là même aucun tort que sur une question de nom, je passerois condamnation sur la manière d'exprimer la béatitude. Mais, tout au contraire, n'avez vous pas blâmé saint Anselme d'avoir introduit au onzième siècle, sous le nom d'intérêt, une *manière basse* d'exprimer la béatitude? N'avez-vous pas méprisé ce langage? N'avez-vous pas dit que l'espérance est très-*désintéressée?* Pourquoi donc suis-je si coupable de n'avoir pas suivi le prétendu langage de ces auteurs, puisque, non content de ne le suivre pas, vous le blâmez et le combattez ouvertement? Ma seconde réponse est de dire que ces auteurs ont désigné l'objet de l'espérance par le terme *commodum*, mais que les auteurs spirituels qui ont écrit en françois ont entendu d'ordinaire, par l'*intérêt propre*, quelque chose de très-différent de ce que les auteurs latins ont exprimé d'ordinaire par le *commodum*. Encore même faut-il observer que ces auteurs latins ont souvent, comme il

[1] *Rép, à quatr. lettr.*, pag. 13.

paroît par l'exemple d'Albert le-Grand et de beaucoup d'autres, exprimé le *commodum* d'une manière qui renferme clairement une mercenarité, et qu'ils excluent alors absolument, aussi bien que moi, de la vie des parfaits. Alors le *commodum* est manifestement équivalent à ce que j'ai nommé *intérêt propre,* et doit être rejeté comme une imperfection. Ainsi il se tourne en preuve pour moi. Mais si on prend le *commodum* pour l'objet de l'espérance, comme ces auteurs l'ont souvent pris je nie que l'usage des auteurs spirituels soit de le traduire en françois par le terme d *intérêt propre.* Vous soutenez le contraire, monseigneur ; vous assurez que « les « mots latins, surtout ceux qui sont consacrés par un usage si so- « lennel, ont des termes qui leur répondent en françois parmi les « théologiens qui écrivent en cette langue[1]. » Vous ajoutez : « Mais « quel autre terme avoit notre langue pour signifier *commodum* « *proprium,* que propre intérêt? » Vous concluez que le terme françois d'intérêt « lui répond si précisément, et sans aucune am- « biguité! Autrement, dites-vous, on pourroit dire de même que le « concile de Nicée, ni celui d'Ephèse, n'ont pas autorisé le *consub-* « *stantiale,* ni le *Deipara* des Latins. » Toutes ces grandes expressions étonnent le lecteur. On croit d'abord que j'ai violé ce qu'il y a de plus sacré et de plus inviolable, et que je n'ai pas parlé avec moins d'impiété que si j'avois rejeté les termes consacrés de *consubstantiel* pour le Fils de Dieu, et de *mère de Dieu* pour la sainte Vierge.

Mais voyons si vous avez respecté plus que moi cette prétendue consécration du terme de *propre intérêt,* pour exprimer la béatitude. Souffrez que je vous cite vous-même à vous-même. En expliquant Cassien, vous avez assuré qu'il y a sur la récompense une « espé- « rance désintéressée qui regarde la gloire de Dieu, déclarée par ses « largesses et par ses bontés[2]. » Vous avez encore exclu de l'espérance tout intérêt, en disant du même auteur[3] : « Il n'en regarde « donc pas le désir et la poursuite comme notre intérêt, mais comme « la fin nécessaire de notre religion.... Ce n'est donc pas un intérêt « propre et imparfait, mais un exercice des parfaits, de désirer « Jésus Christ, et dans lui la béatitude. » Selon vous, saint Anselme a exprimé la béatitude d'une *manière.... basse,* par le terme d'*intérêt.* Vous croyez donc que ce terme, loin de *répondre si précisément* à celui de *commodum,* est, au contraire, *bas* et indécent..

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, tom. XXIX, pag. 13.
[2] *Instr. sur les ét. d'orais.,* liv VI, n. 35. tom. XXVII, pag. 241.
[3] *Ibid.*, n. 36.

Vous ajoutez [1] que *le Saint Esprit a révélé expressément à saint Paul que le désir d'être avec Jésus-Christ* (voilà la béatitude avec Jésus-Christ, qui est l'objet de l'espérance) *est un acte très-désintéressé.* Enfin vous prononcez qu'*on ne peut sans erreur ranger de* tels actes *parmi les actes intéressés.* Vous supposez donc manifestement que c'est une *erreur* que d'exprimer l'objet de l'espérance par le terme d'intérêt. La consécration de ce terme pour exprimer un si grand objet, loin d'être inviolable, doit, selon vous, sous peine d'*erreur,* être violée par les théologiens. Vous la méprisez, vous la violez, vous la traitez d'erreur, vous assurez que le Saint-Esprit nous *a révélé expressément par saint Paul* qu'il faut la violer. Dira-t-on que le Saint-Esprit nous enseigne par d'expresses révélations à contredire l'*usage commun et solennel* de ce terme, consacré comme ceux de *consubstantiel* et de *mère de Dieu?* Il faut bien que vous pensiez que notre langue a d'autres termes pour exprimer la béatitude, puisque l'usage de celui d'*intérêt* vous paroit *bas,* indécent, plein d'*erreur,* et contraire à la *révélation expresse du Saint-Esprit.* Pourquoi dites-vous qu'en donnant à l'*intérêt propre* un sens moins élevé que celui de la béatitude chrétienne, j'invente de *nouveaux mystères dans notre langue?* Ce mystère est de vous; il est, selon vous, de saint Paul et du Saint-Esprit même. La consécration de ce mot n'est qu'un abus plein d'*erreur*, puisque le Saint Esprit la condamne si expressément dans sa révélation à saint Paul.

Vons croyez, monseigneur, renverser toute ma preuve en parlant ainsi [2] : « Apportez-vous un seul exemple par où vous montriez que « le terme d'intérêt ou d'intérêt propre soit consacré dans notre « langue à signifier une affection naturelle, délibérée, et non vi« cieuse? Vous n'en apportez pas un seul. On vous en avoit pour« tant prié; on s'étoit plaint que vous vouliez nous faire de nou« veaux mystères dans notre langue, qui nous étoient inconnus. » Voilà un reproche fait du ton le plus assuré. Mais que puis-je faire de plus décisif pour vous satisfaire? Les théologiens de l'école n'ont pas écrit en françois. Ce n'est donc pas dans leurs livres que nous pouvons trouver le véritable usage du terme d'*intérêt propre.* Pour les auteurs de la vie spirituelle, dont il s'agissoit dans mon livre, les uns ont écrit en françois, et les autres ont été traduits en cette langue. Écoutons-les donc là-dessus. L'*Imitation de Jésus-Christ* [3] exclut du pur amour la *recherche de nos intérêts*, ou, pour traduire

[1] *Inst. sur les ét. d'orais.,* liv. III, n. 8, pag. 124.
[2] *Rép. à quatr. lettr.,* ubi supra.
[3] Trad. du père Girard, lib. II, chap. XI; lib. III, chap. XLIX.

plus littéralement, le *mélange de notre intérêt et de l'amour de nous-mêmes*. C'est dans le *désir* même *des choses célestes* que l'auteur exclut l'*intérêt*.

Le vénérable Louis du Pont s'écrie [1] : « Dieu de mon cœur ; « faites que j'imite autant que je puis votre amour, ennemi du pro- « pre intérêt ! »

Le savant et pieux Grenade, traduit par M. Girard, dit [2] « que le « huitième degré est la pureté d'intention, qui dépouille l'âme de « tout intérêt, non-seulement quant aux choses spirituelles, mais « encore quant à celles de l'esprit. »

Sainte Catherine de Gênes dit [3] que « les opérations du second « état se font en l'amour de Dieu, et ces œuvres-là sont celles qui « se font sans considération d'aucune utilité propre.... Les œuvres « qui sont faites de l'amour, dit-elle, sont encore plus parfaites, « parce qu'elles sont faites sans aucune partie ou intérêt de « l'homme. »

Avila, nommé l'Apôtre de l'Andalousie, qui a réfuté avec tant de zèle les illuminés de son pays, a été traduit par M. Arnauld d'Andilly. Il dit [4] que « nous ne devons pas regarder notre intérêt ; mais « que la volonté de Dieu s'accomplisse, quand même elle seroit de « ne nous donner ni les vertus que nous souhaitons, ni le ciel au- « quel nous aspirons. »

Sainte Thérèse, traduite de la même main, assure [5] que « les « âmes élevées à la sixième demeure souhaitent que Dieu connoisse « qu'elles le servent si peu par la considération de leur intérêt, « qu'elles ne pensent point, pour s'y exciter davantage, à la gloire « qui leur est préparée en l'autre monde. »

Rodriguez dit [6] que « non-seulement pour les biens de la grâce, « mais encore pour ceux de la gloire, le véritable serviteur de Dieu « doit même en cela être dépouillé de tout intérêt. Il est de la per- « fection consommée, dit un saint homme, de ne chercher aucu- « nement son intérêt propre, ni dans les petites choses, ni dans « les grandes, ni dans les temporelles, ni dans les éternelles. »

Saint François de Sales parlant d'un état de vie qui est celui de *simplicité* [7], dit que « l'âme n'y peut jamais souffrir aucun mé-

[1] *Guid. spirit.*, trad. par le Père Brignon, édit. de Paris, 1689.
[2] Premier traité, *de l'am. de Dieu*, pag. 42, édit. de Paris, 1687.
[3] *IIIe Dialog.*, ch. v, pag. 152.
[4] *Des fausses Rév.*, ch. L, pag. 624.
[5] *Chât. de l'âme*, ch. IX.
[6] *Traité de la conformité à la volonté de Dieu*, ch. XXXI, trad. de l'abbé Regnier.
[7] *Entret. XIIe de la Simpl.*

« lange du propre intérêt. Autrement ce ne seroit plus simplicité. » La mère de Chantal étant affligée par rapport au salut d'un de ses petits-enfants mort sans baptême, il la reprit ainsi : « Ma mère, « d'où vient ceci que vous vous regardez vous-même? Avez-vous « encore quelque intérêt propre [1] » ?

Le père Binet disoit de la mère de Chantal : « L'amour a tellement « fermé l'œil du propre intérêt en elle, qu'elle n'en a plus de vue « ni d'amour, ni d'espérance, quoiqu'elle ait cette vertu en éminent « degré [2] ».

Le Père saint Jure dit de M. de Renti, qu'il étoit « mort à toutes « les bonnes choses, aux vertus et à la perfection, qu'il ne désiroit « que dans un esprit dégagé et anéanti [3] ». Il dit aussi que « M. de « Renti appeloit l'amour sans intérêt un loyal amour, qui tend tou- « jours à donner plutôt qu'à recevoir [4] ».

M. Le Camus, évêque de Bellay, ami intime de saint François de Sales, et qui déclare avoir été son disciple pendant quatorze ans, fut accusé, depuis l'an 1639 jusqu'en 1642, d'enseigner l'illusion sous le nom de pur amour. On lui disoit, monseigneur, presque tout ce que vous me dites. On assuroit qu'il vouloit faire oublier le paradis et l'enfer, étouffer l'espérance et la crainte ; enfin, saper les fondements de la religion. Voici comment il s'explique dans ses deux livres, l'un intitulé *Caritée ;* et l'autre l'*Apologie du pur amour*.

Il est vrai qu'il veut, comme vous, monseigneur, que la propriété soit vicieuse, d'où il conclut que tout *amour-propre* et tout *propre intérêt* est péché. Mais il admet un *amour de nous-mêmes*, différent de l'*amour-propre*, et un *intérêt nôtre* différent du *propre intérêt*. Il dit [5] que « l'amour de nous-mêmes, ou intérêt nôtre, est bon de « sa nature, et bon encore surnaturellement, quand, par la charité « il est rapporté à Dieu » (voilà l'amour naturel qui fait l'*intérêt nôtre* non-vicieux, lors même qu'il n'est pas *surnaturellement rapporté par la charité*). Mais demandons à M. de Bellay si cet *intérêt nôtre* peut être retranché. Vous allez entendre une exclusion absolue de tout *intérêt* sans restriction, tant du *nôtre* que du *propre*. « Les « âmes parfaites, dit-il [6], servent Dieu sans intérêt ». Il exhorte [7]

[1] *Vie de la mère de Chantal, par Maupas,* deuxième part., ch. XIII, pag. 241.
[2] *Ibid.*, pag. 244.
[3] *Vie de M. de Renti,* pag. 390.
[4] *Ibid.*, pag. 362.
[5] *Carit.*, pag. 487.
[6] *Ibid.*, pag. 362.
[7] *Ibid.*, pag. 396.

à « ne considérer que le seul intérêt de Dieu, qui est sa gloire, sans « nous arrêter au nôtre ; ni au regard de notre particulière félicité… « renonçant, dit-il, à tout autre intérêt qu'à celui de la divine « gloire en toutes ses actions et intentions ». Cet auteur établit trois degrés [1] : au premier, « l'âme est pure de l'ordure de l'amour-« propre ; au second, de la caresse de l'amour nôtre même légitime ; « au troisième, elle est dans son dernier carat… elle fait un holo-« causte de tous les intérêts créés ».

L'auteur parle ainsi dans l'avis du libraire au lecteur : « Depuis « qu'une âme régénérée est venue à ce point du jour accompli, et « du midi de la pure dilection, qui dissipe toutes les ombres, non-« seulement de l'amour-propre, qui est le péché, mais du légitime « intérêt de la créature, qui est juste ou vicieux, selon qu'il est bien « ou mal appliqué, c'est lorsqu elle accomplit en esprit et en vérité, « etc. ».

M. le cardinal de Richelieu, qui a fait son livre de la *Perfection du Chrétien,* de concert avec les plus célèbres théologiens de Paris, dit [2] « qu'il faut, en s'accommodant à l'infirmité de l'homme, le faire « entrer doucement dans les voies de la perfection par la considé-« ration de son propre intérêt, afin de l'y faire après marcher à « grands pas, sans autre motif que celui de la gloire de Dieu ».

Le Père Surin, pour les œuvres duquel vous avez renouvelé votre approbation, dans votre dernier volume écrit contre moi, assure [3] que « l'âme va continuellement laissant tout jusqu'à s'oublier soi-« même, sa vie, sa santé, sa réputation, sa gloire, son temps, son « éternité… Cela se fait quand l'homme s'est éternellement quitté « soi-même en tous ses intérêts humains et divins «. Il ajoute que cette âme « tâche de voir où est la gloire de son Seigneur, sans « aucune considération de son intérêt ». Il ne prend pas même la précaution que j'ai prise d'ajouter *propre* au terme d'*intérêt ;* il dit encore [4] : « Sortant de tous ses intérêts, n'ayant aucun égard à son « bien,… non-seulement dans le temps, mais encore dans l'éter-« nité,… son étude principale est de prendre garde à ne jamais « agir par la considération de son intérêt, et de ne s'arrêter jamais « à aucun autre motif que celui de plaire à Dieu. Ce n'est pas que « je blâme le motif de la récompense, qui peut parfois servir et pro-« fiter : mais le plus louable et le plus souhaitable est celui de la « gloire, de l'amour et du bon plaisir de son Dieu ».

[1] *Carit.,* pag. 248, 536, 541.
[2] *Préf. du Chrét.,* dans la préf.
[3] *Fondem. de la Vie spirit.,* pag. 44.
[4] *Ibid.,* pag. 324.

Le Frère Laurent s'étoit « toujours gouverné par amour, sans « aucun autre intérêt, sans se soucier s'il seroit damné, ou s'il se- « roit sauvé [1] ».

Vous demandez, monseigneur, *un seul exemple* [2]*;* en voilà un grand nombre tiré des meilleurs auteurs de la vie spirituelle · tous ces auteurs excluent absolument l'*intérêt* de la vie parfaite, surtout quand on ajoute le terme de *propre* à celui d'*intérêt.* S'ils avoient entendu, par l'intérêt qu'ils excluent, Dieu béatifiant, ils auroient exclu l'espérance, et mis la perfection dans le désespoir. Pourquoi parlez-vous donc ainsi : « L'intérêt propre manifestement est un « objet au dehors et non pas une affection au-dedans, ni un prin- « cipe intérieur de l'action [3] » ?

Tout au contraire, il est manifeste que l'intérêt propre exclu de la vie parfaite par tous ces auteurs n'est point l'*objet au dehors,* qui est Dieu même béatifiant, mais une *affection au-dedans* et un *principe intérieur de l'action.* Cet intérêt, en tant que *propre,* désigne la propriété, qui est une *affection au-dedans,* et non un *objet au-dehors.* Vous-même, monseigneur, quand vous avez exclu l'intérêt des actes même d'espérance, dans les passages que j'ai rapportés, qu'entendiez-vous par intérêt ? Étoit-ce l'*objet du dehors?* Vouliez-vous exclure Dieu béatifiant ? Non, sans doute, vous vouliez exclure une disposition propriétaire et mercenaire de l'âme, qui cherche la gloire céleste pour se contenter. De plus, souvenez-vous, s'il vous plait, que quand vous avez voulu défendre le P. Surin approuvé par vous, vous avez dit qu'il n'a voulu retrancher qu'un *soin inquiet* du salut. Voilà donc l'intérêt que le P. Surin retranche. *Intérêt* et *soin inquiet* est dans son livre, selon vous, la même chose. Il ne me reste qu'à vous demander si un *désir inquiet* du salut est un *objet au-dehors,* ou une *affection au dedans.* Vous ne pouvez donc nier que ce qui est retranché sous le nom de *propre intérêt* ne soit une *affection au dedans,* qui est le *soin* ou désir propriétaire ou inquiet.

Il paroit que quand vous avez composé votre livre des *états d'oraison,* vous avez entendu par intérêt, non l'*objet au dehors,* qui est Dieu béatifiant, mais l'*affection au dedans*, qui, étant mercenaire, doit être retranchée. Vous avez entendu le terme d'intérêt dans le P. Surin comme vous l'avez entendu dans votre propre livre, pour un *soin*, pour une *affection au-dedans,* qui étant inquiète,

[1] *Vie,* pag. 30.
[2] *Rép. à quatr. lettr.*, tom. XXIX, p. 15.
[3] *Relation sur le Quiét.*, sect. VII, n. 5, tom XXIX, pag. 625.

doit être supprimée. Enfin vous avez entendu dans mon livre même, dès les premières pages, l'intérêt, non pour l'*objet du dehors,* qui est Dieu béatifiant, mais pour une *affection au-dedans,* puisque vous m'accusez de rendre l'espérance chrétienne vicieuse, en ne lui donnant qu'un *motif créé,* qui est l'*intérêt propre* [1]. Vous avez donc cru vous-même que l'*intérêt propre* n'étoit pas, dans mon livre, Dieu béatifiant, mais un bien créé que l'âme cherche par une affection vicieuse. Quand même tous les auteurs déjà cités, et vous, après eux, n'auriez pas pris l'intérêt pour une *affection* imparfaite *du dedans,* il seroit toujours évident que je l'ai pris ainsi, et il faudroit le reconnoître. J'ai distingué l'intérêt pris en un certain sens d'avec l'*intérêt propre:* j'ai exprimé par l'intérêt propre la propriété, et j'ai déclaré formellement que j'entendois par l'intérêt propre un *reste d'esprit mercenaire* [2]. Un *reste d'esprit mercenaire* n'est pas un *objet au-dehors.* Il est plus clair que le jour que c'est une *affection au-dedans* et un *principe intérieur de l'action.* Vous avez dû avoir d'autant moins de peine à entendre par le terme d'intérêt propre ce *reste d'esprit mercenaire* et cette propriété imparfaite, que vous ne pouviez ignorer que les Pères ont retranché des parfaits une mercenarité qu'ils supposent dans les justes imparfaits. Ai-je eu tort d'exprimer cette mercenarité par le terme d'intérêt propre? Y en avoit-il de plus naturel? N'avez-vous pas reconnu vous-même, dans votre *Déclaration*, que ces termes sont synonymes, savoir : *mercenaire* et *intéressé?* Enfin n'avez-vous pas rejeté l'intérêt propre en disant [3] : « Telle est la véritable purification de l'amour, « telle est la parfaite désappropriation du cœur qui donne tout « à Dieu, et ne veut plus rien avoir de propre? » C'est dire que quand même l'âme possédée du pur amour et désapproprié chercheroit encore quelque intérêt, du moins elle n'en chercheroit plus aucun comme *propre.*

Vous vous retrancherez à dire que l'*intérêt* peut être pris pour une affection vicieuse, mais non pour une affection naturelle et délibérée sans vice, et que les auteurs que je cite ne l'ont pris que pour une propriété toujours vicieuse. A cela je réponds trois choses :

1° Je prends, encore une fois, toute l'Eglise à témoin qu'il n'est plus question, par votre propre aveu, de savoir si l'intérêt est Dieu béatifiant, qui est l'*objet au-dehors.* Il faut avouer que dans tous

[1] *Déclar.,* tom. XXVIII, pag. 251.
[2] *Max. des Saints,* pag. 8.
[3] *Et. d'orais.,* liv. X, n. 30, tom. XXVII, pag. 460.

les passages cités il ne signifie qu'une *affection au-dedans*, et qu'une imperfection à retrancher. Si vous prétendez que cette *affection au-dedans* soit toujours un vice, vous rabaissez encore plus que moi le terme d'intérêt, vous vous éloignez encore plus que moi de cet *usage commun et solennel* du terme d'intérêt, qui signifie dans saint Anselme, dans saint Bernard, dans Scot, etc., le salut éternel. Vous violez plus que moi la consécration de ce terme, que vous comparez au *consubstantiel* et au titre de *mère de Dieu*. Pour moi, je n'en fais qu'une affection naturelle, innocente, et seulement imparfaite par comparaison à la perfection des affections surnaturelles. D'ailleurs vous allez beaucoup plus loin que moi pour la perfection, dans le temps même où vous m'accusez de la pousser jusqu'à des excès si chimériques et si dangereux. Pour moi, je reconnois des imperfections naturelles qui ne sont pas des péchés. Vous faites des péchés de toutes les affections qui sont imparfaites, et qui ne sont pas élevées à l'ordre surnaturel.

2° Les passages que j'ai cités excluent un intérêt qui n'est point vicieux. Ce seroit à vous, monseigneur, à prouver qu'il l'est toujours ; et c'est ce que vous ne prouverez jamais. Cet intérêt, puisque vous le supposez vicieux, n'est donc que naturel, car l'ordre surnaturel n'admet aucun vice. Puisqu'il est vicieux, il est délibéré. Voilà donc, de votre propre aveu, l'intérêt qui est une affection naturelle et délibérée ; il ne reste plus qu'à savoir si elle est toujours vicieuse. Vous dites donc tout ce que je dis, et vous y ajoutez ce qu'il ne vous est pas permis d'y ajouter sans en donner une preuve claire. Où la prendrez-vous, cette preuve ? Pour moi, je vais plus loin ; et quoique ce ne soit pas à moi à prouver, je veux bien l'entreprendre.

Quand ces graves auteurs excluent tout mélange d'intérêt de la vie la plus parfaite, ils avertissent que cette exclusion est la perfection la plus éminente. Rodriguez met dans cette exclusion la *perfection consommée* [1]. La perfection consommée ne consiste-t-elle que dans des désirs du salut qui ne soient pas autant de péchés ? Dans sainte Catherine de Gênes, cette exclusion n'est que pour le *deuxième état*. Dans sainte Thérèse, elle est réservée à la sixième demeure. Grenade ne l'attribue qu'au huitième degré. Saint François de Sales ne l'admet que dans l'état de *simplicité*, qu'il nomme ailleurs une *vie extatique et surhumaine*. M. de Bellay établit trois degrés de perfection. « Au premier, l'âme est pure de l'ordure de

[1] *Confor. à la vol. de Dieu*, ch. XXXI.

« l'amour-propre ; au second, de la crasse de l'amour nôtre, même « légitime. » La purification du second degré retranche donc une *affection naturelle délibérée et non vicieuse.* Cet intérêt ou affection, loin d'être un vice, est, au contraire, selon M. le cardinal de Richelieu, un secours. « Il faut, dit-il, en s'accommodant à l'infirmité de « l'homme, le faire entrer doucement dans les voies de la perfection, « par la considération de son propre intérêt, afin de l'y faire après « marcher à grands pas, sans autre motif, » etc. Le même intérêt, qui est absolument exclu pour la perfection, est celui par lequel on fait entrer doucement dans les voies de Dieu *en s'accommodant à l'infirmité de l'homme.* C'est ce qu'on ne peut jamais faire d'une affection vicieuse. On ne peut jamais *s'accommoder à l'infirmité humaine* dans le péché. Ces auteurs ont donc pris l'intérêt imparfait pour quelque chose qui n'est pas vicieux.

3° Vous avez expliqué l'*intérêt* que le P. Surin retranche, en disant que c'est un *soin inquiet* du salut [1]. Direz vous, monseigneur, que toutes les fois qu'une âme a quelque reste de *souci* ou soin inquiet sur son salut, elle fait un péché? Si vous le dites, quelle rigueur! Alors ce sera dans votre doctrine, et non pas dans la mienne, qu on trouvera des excès dangereux sur la perfection. En quel trouble jetterez-vous les âmes scrupuleuses? Tous leurs scrupules mêmes, tous leurs désirs inquiets pour le salut seront autant de péchés. De plus, rien n'éteindra tant dans la pratique, les désirs du salut que cette doctrine. Dans la crainte de pécher par des soucis ou désirs inquiets du salut, on n osera le désirer, ou du moins on sera toujours troublé et alarmé dans ce désir, de peur qu'il ne soit vicieux. Direz-vous, monseigneur, que tous les actes inquiets et empressés, que nous avons exclus dans le XIIe Article d'Issy pour toutes les vertus, soient autant de péchés réels, et qu'on ne puisse jamais désirer la vertu ou le salut avec empressement, sans tomber dans un souci vicieux?

Sans doute saint François de Sales avoit encore un reste de ce souci, lorsqu'il eut tant de peine à former la *terrible résolution* que vous avez louée. Il ne put la prendre *que dans les dernières presses d'un si rude tourment.* Il hésita donc quelque temps; et pendant ce temps où il hésitoit, il étoit dans le *souci* ou désir inquiet *de son salut.* Fit il autant de péchés qu'il fit d'actes *inquiets et empressés?* Ces péchés durèrent ils pendant tout le temps où il ne pouvoit sacrifier son *souci?* Ne cessa t-il de pécher par le désir inquiet de son

[1] Ve *Ecrit,* n. 14, tom. XXVIII, pag. 514.

salut *que dans les dernières presses d'un si rude tourment?* Voudriez-vous que j'avouasse que ce *souci du salut* est un vrai péché, à moins que je n'aie des preuves de l'Ecriture pour dire que ce n est pas un vice? Mais ce n'est point à moi à prouver; c'est à vous à le faire. Prouvez par l'Ecriture que le soin inquiet du salut est toujours un péché dans les saintes âmes que Dieu éprouve, ou avouez que ce souci, qui fait l'intérêt propre, est imparfait sans être vicieux; si vous prouvez, au contraire, qu'il est toujours un péché, il doit donc être encore plus absolument sacrifié.

Enfin, monseigneur, si vous persistez à nier cet amour naturel délibéré non vicieux, qui fait, selon M. de Bellay, l'*intérêt nôtre,* et selon moi le *propre intérêt;* si vous ne pouvez souffrir ce milieu entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse, songez que M. l'archevêque de Paris vous abandonne en ce point. Il reconnoit cet amour, qui est innocent, quoiqu il ne soit point élevé par la grâce à l'ordre surnaturel. Il remarque seulement « qu'il arrive « presque toujours que la concupiscence le dérègle [1]. » Ainsi donc quand la concupiscence ne le dérègle pas, il est innocent sans être élevé à l'ordre surnaturel; il est néanmoins imparfait, si on le compare aux affections surnaturelles. Pourquoi ne peut-on pas retrancher ces actes pour ne laisser de place qu'à ceux que la grâce jointe avec la nature produit? Ce n est point déraciner l'amour naturel, que de parler ainsi; c'est seulement ne le laisser agir que conjointement avec la grâce, afin que la grâce le domine. Le retranchement du *souci,* ou des *actes inquiets et empressés* de la nature qui agiroit sans la grâce, est le sacrifice unique que j'ai permis dans les épreuves.

IX. J'ai à me plaindre, monseigneur, de la manière dont vous rapportez ce que j'ai dit dans mon système. Voici comment vous me parlez [2]: « Dans la *Réponse* au *Summa,* vous déclarez que votre « système du livre des *Maximes* n'a besoin que de deux choses : « l'une est la définition de la charité dans l école; l'autre est notre « XIIIe Article d'Issy. Donc, ajoutez-vous, tout le reste vous est « inutile. Or est-il que l'amour naturel délibéré et innocent n'est « point compris dans ces deux choses. » Vous citez là-dessus la page 3 de ma *Réponse* au *Summa* dans votre avertissement de votre deuxième volume; vous citez sur le latin les pages 7 et 8, qui répondent précisément à votre citation sur le françois : j'y cherche ce que vous y rapportez, et voici ce que j'y trouve : « Le cinquième

[1] *Rép. de M. de Paris.*
[2] *Rép. à quatr. lettr.,* n. 29, tom. XXIX, pag. 78.

« état d'amour dans mon livre n'est distingué du quatrième qu'en « deux choses, la première : que les parfaits dans le cinquième état « ne font plus d'ordinaire des actes délibérés d'amour naturel « d'eux-mêmes, en quoi consiste l'intérêt propre ou mercenarité; « la seconde, que tous les actes des vertus sont alors unis dans la « seule charité en tant qu'elle les anime et qu'elle en commande « l'exercice. Ainsi, dès qu'on a posé le fondement de la charité telle « qu'elle est définie par presque toute l'école, je n'ai plus besoin, « pour rendre mon système complet, que d'exclure l'amour naturel « et délibéré, qui fait l'intérêt propre ou mercenarité, tant de fois « exclu par les Pères, et de réunir les actes de toutes les vertus « dans la seule charité en tant qu'elle en commande les actes pour « la vie la plus parfaite, selon notre XIII[e] Article d'Issy. »

La nuit n'est pas plus différente du jour que mon texte l'est de ce que vous m'imputez. Loin que j'aie demandé deux choses dont aucune ne soit l'exclusion de l'amour naturel, cette conclusion est, au contraire, la première des deux choses que je demande expressément. C'est pourtant sur ce fait si plein de mécompte que vous triomphez, et que vous m'insultez par les plus dures paroles.

Vous direz peut-être, monseigneur, que vous ne vous êtes trompé que pour la page, et que dans la cinquième j'ai dit ce que vous m'imputez d'avoir dit dans la troisième. Voyons donc mon texte en cet endroit : « Si, au contraire, on admet la définition de la « charité enseignée par presque toute l'école, mon système n'a plus « besoin que de notre XIII[e] Article d'Issy. Si cette vie la plus par- « faite exclut les actes surnaturels des vertus qui ne seroient pas « commandés par la charité, à combien plus forte raison doit-elle « exclure les actes délibérés d'un amour naturel de nous-mêmes ! » Vous voyez, monseigneur, 1° que dans ce second passage même je n'ai point dit que je ne demandois que deux choses, dont l'une soit la définition de l'école, et l'autre le XIII[e] Article d'Issy. 2° Dans ce même endroit, j'ai marqué expressément l'exclusion de l'amour naturel de nous-mêmes comme la conséquence claire et immédiate des deux choses établies. Pour vous, monseigneur, après avoir mal rapporté ce que j'ai dit, vous y ajoutez un raisonnement que mon texte même avoit détruit par avance. Vous dites[1] : « Or est-il que « l'amour naturel délibéré et innocent n'est point compris dans « ces deux choses. Il n'est point compris dans la définition de l'é- « cole, où il est dit que la charité a pour objet Dieu considéré en

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 26, tom. XXIX, pag. 78.

« lui-même. Il n'est pas non plus compris dans le XIIIe Article « d'Issy, où il ne s'agit que d'expliquer les propriétés de la charité « marquées par saint Paul..., où il n'y a nulle mention d'amour « naturel. »

Il ne s'agit pas de savoir si cet amour naturel est compris dans ces deux choses. Au contraire, il est question de savoir s'il n'en est pas exclu. Pour comprendre une chose dans un état, il faut en faire *mention;* mais pour l'en exclure, il n'est pas nécessaire d'en faire *mention* expresse. Il suffit qu'il n'en soit fait aucune *mention*, et qu'elle soit différente de celles qui composent seules cet état. Or est-il que cet amour naturel n'est aucune des deux choses qui composent l'état et la vie des âmes parfaites. Quelles sont ces deux choses? L'une est la charité, amour de Dieu *considéré en lui-même;* cette vertu n'est point l'amour naturel. L'autre est l'union de toutes les vertus surnatuelles *dans la seule charité en tant qu'elle les commande;* cette seconde partie n'est pas plus l'amour naturel que la première. Selon le XIIIe Article d'Issy, l'état ou la vie des âmes parfaites n'est composé que de ces deux choses, savoir : de la charité qui commande les vertus surnaturelles, et de ces vertus qui s'unissent *dans la seule charité* qui les commande; l'exclusion de tout ce qui n'est aucune de ces deux parties qui composent le tout se trouve évidente dans les termes de cet Article. Les vertus sont unies *dans la seule charité.* Le terme de *seule* a toute la vertu des propositions négatives : il exclut donc tout ce qui n'est pas renfermé expressément dans la proposition.

C'est une illusion manifeste que de dire que ce XIIIe Article n'est qu'une description des *propriétés de la charité.* A quel propos auroit-on fait cette description si inutile contre le quiétisme, après tout ce qui avoit été dit dans les articles précédents sur l'exercice distinct des vertus? Il s'agit d'une union de toutes les vertus qui n'appartient *qu'à la vie et à l'oraison la plus parfaite;* il s'agit d'une union *dans la seule charité en tant qu'elle les commande.* Tous les théologiens conviennent que les actes des vertus qui sont commandés par la charité sont plus parfaits que les actes non commandés, qu'ils nomment *élicites.* Voilà donc les actes les plus parfaits des vertus qui sont réservés pour la *vie la plus parfaite.* La description des propriétés de la charité, prise dans un sens commun à tous les états de justice même imparfaite, eût été hors de propos, et n'eût rien signifié de nouveau dans cet Article XIII : c'est lui donner une contorsion trop violente, et en éluder le vrai sens. Cet article signifie que *dans la vie la plus parfaite* l'âme n'exerce plus d'ordinaire

délibérément que la charité et les vertus surnaturelles inférieures, par des actes que la charité même commande.

Cette explication si naturelle et si nécessaire des Articles étant posée, voici le raisonnement que j'ai fait tout de suite au même endroit : « Si cette vie la plus parfaite exclut les actes surnaturels « des vertus qui ne seroient pas commandés par la charité, à com- « bien plus forte raison doit-elle exclure les actes délibérés d'un « amour naturel de nous-mêmes ! » Ce raisonnement est clair comme le jour. Il est de mon texte, et de l'endroit même que vous m'objectez. Pourquoi l'avez-vous supprimé, en m'imputant de ne demander que la définition de l'école et l'Article XIII d'Issy? Si l'Article exclut les simples actes élicites des vertus surnaturelles, à plus forte raison exclut-il les actes d'un amour purement naturel, qui est d'un ordre si inférieur. Un honneur dont on excluroit les simples gentilshommes, pour le réserver aux seuls princes, excluroit à plus forte raison les artisans et les laboureurs. Rien n'est plus simple et plus décisif que cette exclusion. Le XIIIe Article d'Issy exclut manifestement de la vie la plus parfaite tous les actes même surnaturels qui ne sont pas commandés par la charité, et à plus forte raison ceux d'un amour naturel : vous répondez que « cette consé- « quence, par où je tâche d'amener l'amour naturel à la définition « de l'école et à l'Article d'Issy, montre qu'il n'y étoit pas [1]. » Quoi ! une conséquence si juste et si claire ne suffit-elle pas pour l'exclusion de cet amour ? Pouvez-vous combattre cette conséquence? Par où la détruirez-vous ? Avez-vous tenté de le faire ? Que diriez-vous d'un homme qui soutiendroit que les laboureurs ne sont pas exclus d'un honneur réservé aux seuls princes, parce qu'il n'auroit pas été fait mention expresse d'eux dans l'institution de cet honneur, et qu'ils n'en seroient exclus que par conséquence claire et immédiate ? Au lieu de répondre à cette raison, ou de l'approuver, vous vous récriez [2] : « C'est un embrouillement plutôt « qu'un dénouement de la question... Vous n'entrez pas seulement « dans les difficultés; vous ne faites dans vos réponses que côtoyer « les difficultés sans y entrer. » Pour moi, monseigneur, je prétends être entré dans la vraie question, et n'en être jamais sorti. Mais oserai-je vous dire que c'est vous qui n'y entrez point ? Vous me faites dire ce que je n'ai pas dit, et ce qui est formellement contraire à mon texte. Vous éludez contre toute vraisemblance le XIIIe Article d'Issy. Vous confondez ces deux choses si différentes, *com-*

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 26, tom. XXIX, pag. 79.
[2] *Ibid.*

prendre et *exclure:* vous rejetez une conséquence naturelle et évidente sans alléguer aucune raison pour la réfuter; et vous n'en dites rien, quoiqu'elle soit expressément tirée dans l'endroit même de mon texte dont il s'agit.

Que répondez-vous, monseigneur, à des choses si claires ? Vous direz toujours ce que vous avez dit dans votre *Relation* [1] : « Qu'a-« vons-nous affaire de son amour naturel, auquel nous n'avions « jamais songé : » Vous aviez dû y songer, quand vous avez exclu les *actes inquiets et empressés* [2]. Ils ne peuvent venir de la grâce. ils ne peuvent être attribués qu'à un principe purement naturel ? Direz-vous qu'ils sont tous des péchés ! Mais enfin j'ai songé à cet amour naturel, quoique vous n'y songeassiez pas ; je l'ai cru nécessaire pour expliquer la mercenarité que les Pères attribuent aux justes imparfaits, et les sacrifices qu'on fait à Dieu du *soin inquiet* sur le salut, sans sacrifier le salut même. Si vous n'y avez pas songé dans le temps, il faut que vous y songiez après coup, pour expliquer le *soin inquiet* sur le salut que vous retranchez avec le P. Surin. Vous n'êtes donc pas en droit de dire : « Qu'avons-nous affaire de « son amour naturel ? » C'est moi qui pourrois vous dire : *Qu'avons nous affaire* de son oraison passive, qui est une impuissance absolue, miraculeuse et *presque perpétuelle* en certaines âmes ? *qu'avons-nous affaire* de ces fausses velléités, qui n'ont rien des velléités véritables, et par lesquelles il fait extravaguer saint Paul, Moïse, et tant d'autres saints ? *qu'avons-nous affaire* de son unique *raison d'aimer,* que Dieu auroit pu ne nous proposer jamais, et sans laquelle, selon ce prélat, il ne seroit pas aimable pour sa créature ? Voilà, monseigneur, les prodiges dont nous n'avions aucune affaire, et par lesquels il ne falloit pas affoiblir la cause de l'Eglise contre les quiétistes.

J'ai encore bien des choses à vous représenter, monseigneur, mais il faut les réserver pour une autre lettre, parce que celle-ci est déjà trop longue.

Je suis avec respect, etc.

[1] *Relat. sur le Quiét.,* sect. VII, n. 2, tom. XXIX, pag. 654.
[2] *Art.* XII *d'Issy.*

DEUXIÈME LETTRE

EN RÉPONSE A CELLE

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

MONSEIGNEUR,

I. Il faut encore commencer une lettre par des plaintes sur des passages altérés. Vous ne cessez point de me faire dire que « l'âme « est invisiblement persuadée qu'elle est réprouvée de Dieu [1]. » Vous donnez ces paroles comme étant les miennes. Vous les donnez comme telles, après que je me suis plaint qu'elles n'étoient pas de moi dans cet arrangement, et qu'elles étoient défigurées par le retranchement de ce qui leur est essentiel. J'ai dit seulement « qu'une « âme peut être invinciblement persuadée d'une persuasion réflé- « chie, et qui n'est pas le fond intime de la conscience, qu'elle est « justement réprouvée de Dieu. » Pourquoi avez-vous retranché ces mots essentiels, *et qui n'est pas le fond intime de la conscience?* Il est inutile de raisonner ; venons aux faits. Si ces mots n'étoient pas un vrai correctif, pourquoi avez-vous craint de les laisser en leur place ? Pourquoi ne cessez-vous point de les supprimer? Pourquoi répétez-vous cette affreuse accusation dans votre lettre, sans rétablir le passage dans son entier ?

Il est inutile de dire, comme vous le ferez peut-être, que vous y avez suppléé ailleurs dans votre lettre même. Pourquoi retranchez-vous une partie de mes paroles dans un endroit où vous voulez tirer votre conclusion contre moi, et me rendre odieux au lecteur ? Si vous eussiez rapporté en cet endroit toutes mes paroles, elles auroient anéanti votre objection. On auroit vu que cette *persuasion réfléchie* ne pouvoit naître qu'à l'occasion des réflexions de l'entendement, et qu'elle ne consiste point dans des actes réfléchis, puisqu'*elle n'est pas du fond intime de la conscience* [2], qui est toujours la partie supérieure. On auroit vu que cette persuasion n'est qu'*apparente*, ce qui est évidemment synonyme avec *imaginaire*. On auroit vu que ce n'est pas une vraie persuasion, mais une *espèce de persuasion*. On auroit vu que ce n'est qu'un *trouble par scrupule* [3]. On auroit vu que ce n'est qu'un *trouble* et un *obscurcissement* de la partie

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 7, tom. XXIX, pag. 28.
[2] *Max. des Saints*, pag. 17.
[3] *Ibid.*, pag. 20.

inférieure, qui consiste, selon moi, dans l'*imagination* et dans les *sens*, pendant que l'espérance s'exerce dans la partie supérieure, à laquelle, selon moi [1], appartient toute opération *intellectuelle et volontaire*, tant réfléchie que directe.

Voilà, monseigneur, ce que mon texte vous fournissoit pour justifier votre confrère. Au lieu de rassembler ainsi ce qui établit le pur sens du texte avec tant d'évidence, vous avez retranché de l'endroit que vous rapportez les mots qui écartent le mauvais sens. Souffrez que je vous parle comme vous m'avez parlé. *Un petit mot* qu'on supprime *une ou deux fois fait sentir ce qu'on a dans le fond de l'âme*. Votre prévention vous fait compter pour rien tout ce qui est pour moi, et vous grossit tout ce qui vous paroît propre à me confondre.

Vous vous retranchez à dire que « ces termes *persuasion* et *con-« viction*, regardent naturellement l'esprit et la partie haute de « l'âme [2]. » Faut-il, monseigneur, vous contredire en tout? Je suis fâché d'avoir à le faire si souvent: mais je ne puis l'éviter en cette occasion. *Persuasion*, dans notre langue, ne signifie pas plus de *croire*. Le frère Laurent pendant quatre ans *croyoit certainement qu'il étoit damné*. Une *croyance certaine* dit plus qu'une simple *persuasion*, surtout quand elle est constante pendant quatre ans. Direz-vous que cette *croyance certaine* étoit de la *haute partie de l'âme?* Selon vous, saint François de Sales eut une *impression de réprobation,... et comme une réponse de mort assurée.... Il supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité*. *Supposer* ainsi une chose, n'est-ce pas en être persuadé, surtout quand cette *supposition* va jusqu'à prendre une *terrible résolution*, fondée uniquement sur la supposition même? *Supposer* ainsi une chose, c'est la poser comme certaine, et la faire servir de fondement à tout ce qu'on résout.

Mais voulez-vous voir une expression incomparablement plus forte que toutes les miennes; elle est du saint abbé Blosius, approuvé par tant de célèbres universités d'Allemagne et des Pays-Bas, et tant loué par le cardinal Bellarmin: elle est rapportée par le Père Surin [3]; ainsi vous l'avez approuvée. « Alors, dit-il parlant des « épreuves, l'homme est tout abandonné à lui-même: *Hic jam ho-« mo totus sibi relinquitur.*» Il ne dit pas que l'homme paroît abandonné; il dit simplement qu'il l'est. « ...... Il croit perdre tout son « temps: *totum etiam tempus suum se perdere putat*. Il croit avoir

[1] *Max des Saints*, pag. 21.
[2] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 3, tom. XXIX, pag. 18.
[3] *Catéch. spirit.*, deuxième part., pag. 361.

« perdu toutes choses. » Remarquez encore qu'il ne dit pas, l'homme s'imagine. Il ne prend point cette précaution : il dit, l'homme *croit*. Ecoutons encore le saint auteur : « Ce qui fait qu'é-« tant tombé dans une extrême tristesse et un horrible désespoir, « il dit : C'est fait de moi; je suis perdu, je suis privé de la lumière : « toute grâce s'est retirée de moi : *Omnia se perdidisse arbitratur:* « *unde et in gravem tristitiam, horribilemque desperationem pro-* « *lapsus dicit : Jam de me actum est ; perii, lumen perdidi : omnis* « *gratia a me recessit.* » Ecoutons encore le Père Surin approuvé par vous : « L'âme, dit-il [1], se sent pleine de mouvements d'orgueil, « d'aversion d'autrui, d'impureté, de dépit et de rage, et parfois « même de désespoir, d'infidélité, avec des ténèbres si épaisses que « l'âme se croit difforme et désagréable à Dieu, et se voit manifes-« tement sale et insupportable à soi-même. Par ce sentiment du « mal, comme par une lessive admirable, l'âme est réduite, comme « en sa pureté baptismale et justice primitive. Qui ne diroit, quand « une servante frotte la vaisselle de boue et de sable qu'elle la sa-« lit ? et cependant elle la nettoie. » Il ne parle pas d'une simple croyance ou persuasion, il parle de *voir manifestement*. Vous avez donc approuvé qu'on dise que ces âmes *tombent dans un horrible désespoir*, sans y ajouter aussitôt, comme je l'ai fait, qu'il n'est qu'*apparent*. Vous avez approuvé qu'on dise que *l'homme est tout abandonné à lui-même*, pour dire qu'il paroit abandonné. Vous avez approuvé qu'on dise que l'âme est persuadée de cet abandon jusqu'à le *voir manifestement*. Vous avez approuvé aussi ce que le Père Surin dit encore, parlant de cette âme dans les épreuves : « Elle ne « peut, dit-il [2] comprendre qu'elle ne soit en tout méchante et ma-« ligne. » Voilà une persuasion qui va jusqu'à une *vue manifeste*, et que l'âme ne peut vaincre. Refuserez vous d appeler *invincible* une persuasion qu'on ne peut vaincre, quoiqu'elle ne soit qu'*apparente* ou imaginaire ? Il ajoute : « L'âme se voit comme réprouvée par « l'opération de l'esprit diabolique, qui, fermant la porte à toute « joie, ne lui laisse que la vue de son mal. »

Vous n'avez de recours en cette occasion qu'au terme d'*invincible, qui exprime*, dites-vous, *une inévitable et certaine démonstration*[3]. Mais puisque l'âme, selon le P. Surin, *ne peut comprendre* que sa malice, et que *l'opération de l'esprit diabolique ferme la porte* à toute autre *vue*, elle est dans l'impuissance de vaincre cette im-

[1] *Conf. de la vie spirit.*, liv. IV, ch. VIII, pag. 501.
[2] *Catéch. spirit.*, deuxième partie, pag. 195.
[3] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 3, tom. XXIX, pag. 18.

pression. De plus songez un peu au Frère Laurent. Sa *croyance certaine* qu'il étoit *damné* dura quatre ans : pendant ces quatre ans *tous les hommes du monde n'auroient pu lui ôter cette opinion ;* sans doute il n'auroit pu se l'ôter lui-même. Voilà une *opinion* ou *persuasion,* car c'est la même chose; elle va jusqu'à la *croyance certaine,* mais si *certaine* et si *invincible,* que ni ce bon Frère ne peut la vaincre, ni *tous les hommes du monde n'auroient pu* l'en délivrer. Cette conviction étoit donc *invincible :* elle n'étoit pourtant pas *dans la partie haute de l'âme;* elle étoit tout ensemble *invincible*, et seulement *apparente* ou imaginaire, c'est-à-dire précisément comme je la dépeins dans mon livre.

Vous me demandez pourquoi je n'ai pas dit dans mon livre, comme je le dis à présent, que cette persuasion n'est qu'imaginaire. Hé, monseigneur, n'altérez point mon texte, et vous y trouverez tout ce que vous dites qui y manque. Reconnoissez que la *persuasion* n'est *qu'apparente* selon mon livre, et avouez qu'*apparente* et *imaginaire* sont précisément synonymes. D'ailleurs les saints auteurs que je cite n'ont point pris ces précautions. Blosius dit que l'âme *croit avoir tout perdu,* et *être perdue* elle-même. Il ne dit pas qu'elle se l'imagine ; il dit qu'elle tombe dans un *horrible désespoir.* Le Frère Laurent *croyoit certainement,* dit l'auteur de sa Vie; il ne dit pas qu'il s'imaginoit croire. Vous-même, monseigneur vous avez dit que saint François de Sales *supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité:* vous n'avez point dit qu'il s'imaginoit supposer. De plus, si on avoit attaqué saint François de Sales, la bienheureuse Angèle de Foligny, Blosius, la mère Marie de l'Incarnation, le Frère Laurent, le Père Surin, et tous ces autres saints contemplatifs, sur leurs expressions, ils auroient répondu comme je réponds. Ils auroient dit que leurs *croyances,* ou *suppositions*, ou *persuasions,* n'étoient *qu'apparentes*. Vous-même, si on vous attaquoit sur la citation que vous avez faite de leurs paroles, vous vous justifieriez en disant que vous n'avez voulu prouver par-là qu'une persuasion qui n'est pas *intime*, et qui n'est qu'*apparente* ou imaginaire. Plus on vous presseroit, plus vous chercheriez tous les termes qui lèveroient les équivoques de votre adversaire. Voilà précisément ce que je fais avec vous. Enfin observez, s'il vous plait, qu'il s'agit, dans tout ce que je dis sur les épreuves, de la séparation de la partie supérieure d'avec l'inférieure. Je mets tout le *trouble* et tout l'*obscurcissement* dans la seule inférieure; je mets toute la paix et tout l'exercice des vertus dans la seule supérieure. J'attribue à la supérieure tout ce qui est *intellectuel et volontaire :* je n'attribue à l'inférieure *que l'i-*

magination et les sens. Voilà mon texte tout pur. Direz-vous que j'ai cru que les réflexions ne sont *ni intellectuelles ni volontaires;* direz-vous que pour expliquer la séparation des deux parties, je les ai confondues; et que j'ai mis dans les actes réfléchis de la supérieure, que je suppose en paix, tout le *trouble* et tout l'*obscurcissement* de l'inférieure : la seule séparation des deux parties emporte évidemment ma justification. Toute la paix, dans l'exercice des vertus, est réservée à la partie supérieure. Tout le trouble, qui fait la *persuasion apparente*, ne peut être que dans l'inférieure, qui est l'imagination.

Vous revenez encore à la *persuasion réfléchie,* et vous attaquez la comparaison que j'ai faite de cette persuasion réfléchie avec les plaisirs raisonnables d'un philosophe. Voici vos paroles : « Je ne « sais comment il arrive que tous vos exemples se tournent contre « vous [1]. » Voyons, monseigneur, si cet inconvénient m'arrive. Vous dites que ces plaisirs raisonnables sont *approuvés par la raison.* D'où vous concluez qu'il faut, suivant ma comparaison, que les persuasions réfléchies soient approuvées par les réflexions. Mais voici un grand mécompte. Je vous ai proposé la comparaison des plaisirs que la raison *cause par accident*, et dont elle est l'*occasion* [2], sans qu'il soit question de savoir si elle les règle ou ne les règle pas. J'ai ajouté qu'on dit tous les jours « qu'une réflexion est doulou-« reuse, parce qu'elle cause la douleur, quoiqu'elle ne soit pas une « douleur elle-même [3]. » Souvent la douleur causée par les réflexions n'est point approuvée par les réflexions mêmes : au contraire, les réflexions condamnent les douleurs excessives qu'elle *cause par accident.* L'exemple d'un *géomètre* est encore très-décisif. Ses opérations intellectuelles lui causent des plaisirs. Si ces plaisirs sont excessifs dans ce géomètre trop passionné pour la géométrie, il n'en est pas moins certain que ses opérations raisonnables ou intellectuelles sont la cause *par accident* ou l'*occasion* de ces plaisirs. Sa raison ne les approuve pourtant pas. On peut donc avoir des plaisirs que les opérations raisonnables *causent par occasion*, et que la raison ne règle ni n'approuve. Tout de même on peut avoir une persuasion apparente ou imaginaire, que les actes réfléchis ont causée par accident, et que les actes réfléchis ne règlent ni n'approuvent. On peut encore employer l'exemple d'un homme à qui ses réflexions sur le bord d'un précipice ont imprimé une crainte. Cette crainte,

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 3, tom. XXIX, pag. 19.
[2] *Prem. lettr. à M. de Meaux*, v^e^ obj.
[3] *Trois. lett. à M. l'Arch. de Paris.*

je le suppose, est purement de l'imagination ; mais les réflexions de l'entendement l'ont causée, et il ne l'auroit pas, s'il n'eût point fait de réflexions. Cet homme ne peut plus vaincre son trouble, quoique sa raison ne l'approuve pas. Il en est de même de la persuasion apparente dont j'ai parlé. Elle naît, par accident, des réflexions inquiètes de l'entendement : elle est dans l'imagination seule ; mais la partie supérieure, qui est la raison, ne peut l'apaiser. Cette persuasion, non plus que le plaisir du géomètre, et que la crainte de l'homme sur le bord du précipice, n'est ni commandée, ni réglée, ni approuvée par la raison. Ma comparaison ne se *tourne* donc contre moi, que quand on la change, et qu'on la détourne dans un sens qui n'est pas le mien.

Ce qui me surprend le plus, c'est que vous voulez que je n'aie fait qu'*augmenter la difficulté* en disant que *ces persuasions ne sont pas intimes, mais apparentes* [1]. Quoi ! direz-vous, monseigneur, qu'une persuasion réelle et *intime* de la réprobation seroit moins à craindre qu'une *persuasion apparente ?* l'apparence du désespoir est-elle pire que le désespoir même ? Mais examinons votre raison. « Le malheu- « reux Molinos et ses disciples, dites-vous [2],..... ne croient-ils pas « que leurs crimes ne sont qu'apparents, et que leur consentement « n'est pas intime?... Pourquoi donc ne craignez-vous pas de leur « préparer des excuses ? » Non, je ne le crains point, et je n'ai aucun sujet de le craindre. Les quiétistes sont des fanatiques impudents, lorqu'ils prétendent faire sans *consentement intime* de leur volonté, des actions libres et horribles, que les hommes ne font que quand ils sont assez malheureux pour les vouloir commettre. Ajouter à l'horreur de ces actions l'impudence de dire qu'ils le font sans liberté et sans aucune volonté véritable de les faire, c'est le comble de la dépravation et de l'hypocrisie. Mais s'ensuit-il de là que les plus saintes âmes ne puissent avoir des persuasions *apparentes, et non intimes,* qu'elles sont rejetées de Dieu ? L'impudence des quiétistes sur des actions véritablement délibérées empêche-t-elle que les saintes âmes n'aient un trouble véritablement indélibéré sur leur salut ? Où en sommes-nous, si on ne peut plus, *sans préparer des excuses à Molinos,* dire que des âmes très-innocentes ont une *persuasion apparente* ou imaginaire de leur réprobation ?

Saint François de Sales ne *supposoit*-il pas *qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité?* Le Frère Laurent ne le « croyoit-il pas certainement « pendant quatre ans, en sorte que tous les hommes du monde ne

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 3, tom. XXIX, pag. 20.
[2] *Ibid.*

« lui auroient pas ôté cette opinion? » Ceux qui ont rapporté si fortement ces faits devoient-ils s'en abstenir, de peur de préparer des excuses à Molinos? Peut-on mieux expliquer cette *espèce de persuasion* qu'en disant qu'elle n'étoit *qu'apparente* ou imaginaire, et qu'en assurant que c'étoit un *trouble par scrupule?* Avez-vous oublié tous ces faits rapportés par vous même? Faudra-t-il les nier, de peur de donner des armes aux quiétistes? La vérité de Dieu a-t-elle besoin de notre mensonge? Ne seroit-ce pas faire triompher ces fanatiques que de dissimuler ces expériences attestées par les écrits de tant de saints? En supposant ces faits, n'est-il pas encore très-facile de confondre les quiétistes?

Pourquoi donc m'accusez-vous, monseigneur, de ne répondre rien dans mes quatre lettres à cette objection, *à cause qu'elle est poussée jusqu'à la démonstration la plus évidente*[1]*?* Y eut-il jamais rien de moins démonstratif? Parce que les quiétistes veulent faire passer des crimes véritables et manifestes pour des crimes apparents, il ne sera plus permis de dire qu'un grand nombre de saints ont eu des apparences de persuasion qu'ils étoient réprouvés. Telles sont, monseigneur, vos démonstrations, après lesquelles vous m'insultez sur mon silence.

Mais enfin examinons la raison qui vous fait dire que les persuasions dont il s'agit sont véritables. « Qu'est-ce, selon vos principes, « qui les empêche d'être intimes, sinon qu'elles sont réfléchies? « Voici vos paroles: *Une âme est invinciblement persuadée d'une « persuasion réfléchie, et qui n'est pas le fond intime de la cons- « cience, qu'elle est justement réprouvée de Dieu.* Vous le voyez, « monseigneur, ce qui l'empêche d'être l'*intime de la conscience,* « c'est qu elle est réfléchie[2]. » Non, monseigneur, je ne le vois point, et je n'ai garde de le voir, puisqu'il n'est point dans mon texte. Je ne dis point, comme vous voulez le faire entendre, que la persuasion n'est pas intime parce qu'elle est réfléchie. Pour me le faire dire, il faudroit renverser mon texte, joindre deux membres de ma période qui sont très-séparés, et donner le premier comme la raison du dernier, en y ajoutant un *à cause,* ou un *parce,* qui n'y fut jamais. Je dis deux choses de cette persuasion: l'une qu'elle est *réfléchie,* c'est-à-dire causée par accident, par les réflexions; l'autre, qu'elle n'est pas *intime,* mais seulement *apparente.* Mais je n'ai jamais dit qu'elle n'est pas intime, à cause qu'elle est réfléchie.

Voici une autre imputation aussi contraire à mon texte: « C'est

[1] *Rép. à quatr. lettr.,* n. 3, t. XXIX, pag. 20.
[2] *Ibid.,* n. 4, pag. 21, 22.

« vous-même qui dites encore que l'âme ne perd jamais l'espérance « dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans ses actes directs et « intimes. C'est donc vous qui définissez la partie supérieure par « les actes qui ne sont pas réfléchis[1]. » Compterez-vous toujours pour rien, monseigneur, les réponses les plus décisives? Voulez-vous toujours recommencer les objections les plus détruites? Faut-il encore répéter les exemples les plus sensibles pour découvrir vos paralogismes? Ne dit-on pas tous les jours qu'un Allemand qui voyage est en France, c'est-à-dire à Paris? S'ensuit-il de là que Paris soit lui seul toute la France? Tout de même l'espérance est dans la supérieure, puisqu'elle est dans des actes qui appartiennent à cette partie. Mais s'ensuit-il de là que cette partie n'ait point d'autres actes? Nul logicien, monseigneur, ne vous passera ce raisonnement. J'avois montré dans mes *Réponses*[2] combien il est défectueux. Mais les plus claires réponses ne servent de rien; sans les détruire, vous recommencez l'argument. Celui-ci est encore du même genre: « *Les actes réfléchis sont ceux qui se communiquent* « *à l'imagination et aux sens qu'on nomme la partie inférieure;...* « *c'étoit donc la réflexion qui faisoit alors la partie basse de* « *l'âme*[3]. » Vous n'avez pas jugé à propos de rapporter mon texte entier. Le voici: « *Les actes réfléchis, qui, laissant une trace sen-* « *sible, se communiquent à l'imagination et aux sens*[4]. » Vous avez retranché du milieu de mon texte ces paroles: *qui, laissant une trace* sensible. Ces paroles sont le dénouement de toute votre objection; c'est ce dénouement que vous supprimez. Puisque *les actes réfléchis se communiquent à l'imagination et aux sens, qui sont la partie inférieure*, ils ne sont donc pas de cette partie. Les ordres du conseil du roi qu'on communique aux tribunaux inférieurs ne sont pas les ordres de ces tribunaux inférieurs. Ainsi votre conséquence est précisément contradictoire à celle qu'il falloit tirer. Mais encore, comment est-ce que les actes réfléchis de la partie supérieure se communiquent à l'inférieure? Le voici clairement exprimé dans les paroles que vous avez retranchées. Cette communication ne consiste qu'en ce que les actes réfléchis *laissent* dans le cerveau une *trace sensible*. La *trace sensible* du cerveau est ce qui fait la communication à la partie inférieure. Mais les actes réfléchis sont très-différents de la trace qu'ils laissent; les actes passent, et la trace demeure.

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, pag. 22.
[2] *Rép. à la Déclar.*, n. 33.
[3] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 4, tom. XXIX, pag. 22.
[4] *Expl. des Max.*, pag. 21.

Les actes réfléchis, étant intellectuels, appartiennent, selon ma définition, à la partie supérieure. C'est dans l'inférieure qu'est la trace. Pour l'inférieure, je ne dis pas qu'elle comprend l'imagination et les sens : ce seroit trop peu dire. Je vais plus loin, et j'assure que *l'imagination et les sens sont la partie inférieure,* pour exprimer que cette partie ne consiste qu'en ces deux choses. Ainsi, dans la séparation que j'ai voulu expliquer, toute la paix est dans la partie supérieure, qui comprend *tout ce qui est intellectuel et volontaire,* tant les réflexions que les actes directs. Tout le *trouble* et tout l'*obscurcissement* est dans la partie inférieure, qui ne consiste que dans l'*imagination* et dans les *sens*. Les actes réfléchis de la partie supérieure laissent dans le cerveau des traces sensibles. L'imagination s'occupe de ces traces et se trouble. Alors on s'imagine voir sa réprobation. Cette objection tant de fois détruite ne roule donc que sur une altération de mon texte, et sur un paralogisme qui est manifeste malgré l'altération même.

II. Je ne puis plus reculer, monseigneur vous me contraignez à faire les plus ennuyeuses répétitions, pour empêcher que les vôtres, faites avec tant de confiance, n'entraînent le lecteur. Vous dites que dans le *sacrifice absolu* dont j'ai parlé, « on sacrifie abso« lument son éternité bienheureuse. » Et vous ajoutez : « Quand « est-ce qu'on se récriera, si on dissimule de telles erreurs [1] ? » Tout votre raisonnement est fondé sur ce que le sacrifice tombe sur l'objet précis de la persuasion. Or est-il que la persuasion regarde la réprobation : donc le sacrifice absolu la regarde aussi. Voilà l'argument le moins soutenable qu'on puisse faire. Il n'y a qu'à l'appliquer encore une fois à ce que vous avez dit de saint François de Sales. Il prit une *terrible résolution* d'aimer Dieu ici-bas, quoiqu'il *supposât qu'il ne l'aimeroit plus dans l'éternité.* Voilà sans doute un sacrifice réel et absolu de quelque chose, et un sacrifice *terrible.* Je n'ai pas tort de l'appeler *sacrifice,* puisque vous avez dit que c'est une « espèce de sacrifice que Dieu presse par des touches par« ticulières à lui faire, à l'exemple de saint Paul,..... et qu'il exige « par ses impulsions. » Vous ajoutez que « le directeur le peut ins« pirer aux âmes peinées..... pour les aider à produire et en quel« que sorte enfanter ce que Dieu en exige [2]. » Si ce sacrifice n'eût été que conditionnel pour des cas que le saint eût regardés comme impossibles, il n'auroit point été *terrible.* Le saint n'auroit pas attendu à le faire *dans les dernières presses d'un si rude tourment.*

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 6, tom. XXIX, pag. 26.
[2] *Instit. sur les ét. d'orais.*, liv. X, n. 10, tom. XXVII, pag. 428, 429.

Ce sacrifice suppose donc une persuasion imaginaire de la réprobation. Il n'est pourtant pas le sacrifice du salut même. Voilà donc la persuasion imaginaire qui tombe sur le salut ; et voilà d'un autre côté le sacrifice fait sur cette persuasion qui ne tombe pas sur le même objet, mais sur une consolation de l'âme. Ainsi vous ne pouvez éviter de dire autant que moi que la persuasion imaginaire tombant sur le salut, le sacrifice ne tombe que sur ce que vous appelez le *soin inquiet* [1], que M. l'archevêque de Paris appelle le *souci*, et que j'appelle une affection naturelle. Pour rendre votre objection plus concluante, vous ajoutiez que je faisois acquiescer l'âme à sa *damnation* [2]. Il vous étoit commode de substituer ainsi un terme qui fait horreur, et qui emporte évidemment l'éternelle réprobation, en la place de la *juste condamnation* que j'ai déclarée expressément, au même endroit, n'être point la *réprobation* [3], et qui n'est, selon moi, que l'opposition de Dieu à tout péché. Mais ne pouvant changer mon texte formel, vous voudriez, par des conséquences, me faire dire malgré moi le contraire de tout ce que j'ai dit. Le sacrifice, il est vrai, est délibéré et absolu ; mais il ne regarde point le *salut*. Il ne regarde que la mercenarité que les Pères retranchent, et que j'ai nommée *propre intérêt*. Il ne regarde que le *souci* ou *soin inquiet*, que vous retranchez vous-même avec le Père Surin. Ce *soin inquiet* ne peut être qu'un attachement naturel et imparfait à nous-mêmes. Pour l'acquiescement, il ne regarde que la justice de Dieu, pour laquelle l'âme entre en zèle contre elle-même, reconnoissant qu'elle mérite d'être rejetée, mais espérant toujours de ne l'être pas. De cet acquiescement ou conformité de l'âme à la justice de Dieu pour se condamner, il résulte un grand sacrifice du *soin inquiet*, ou amour naturel de soi-même ; car qu'y a-t-il de plus douloureux que de ne plus trouver en soi de ressource ni de soutien sensible pour la nature, qui veut toujours voir et sentir ses appuis ?

De grâce, monseigneur, expliquez la chose sur les exemples que vous avez vous-même rapportés. Ou vous ne direz rien qui démêle précisément cet état des âmes, ou vous direz sous d'autres termes équivalents ce que je viens de dire.

Je passe à une objection que vous me faites sur les souhaits de St. Paul et de Moïse. « Croyoient-ils, dites-vous [4], l'un qu'en « effet il « seroit anathème, et l'autre qu'il perdroit la vie éternelle ? » Vous

[1] Ve *Ecrit*, n. 14, tom. XXVIII, pag. 521.
[2] IIIe *Ecrit*, n. 16, pag. 461.
[3] *Explic. des Max.*, pag. 17.
[4] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 8, tom. XXIX, pag. 26.

ajoutez ? « Répondez ce que vous voudrez ; je ne me donne pas la « liberté de vous demander par écrit un oui ou un non. Ce ton de « maître ne me convient pas. » C'est un reproche que vous me faites de vous avoir demandé un oui ou un non. Est-ce un *ton de maître* que de demander des réponses précises ? Ce ton n'a pas été en moi jusqu'ici assez pressant pour vous obliger à vous expliquer sur la liberté de Dieu avant ses promesses pour nous donner la béatitude surnaturelle, ou pour ne nous la donner jamais. Combien vos tons ont-ils été plus forts quand vous m'avez traité d'ignorant, et d'impie qui déguise ses impiétés ! Combien vos tons sont-ils plus hautains et plus pressants, quand vous m'interrogez sur madame Guyon comme un criminel sur la sellette ! Mais enfin je vais vous répondre. Non, monseigneur, ni saint Paul ni Moïse *n'ont cru perdre la vie éternelle*. Vous confondez toujours le sacrifice conditionnel fait hors la peine avec le sacrifice absolu fait dans l'état de peine et d'épreuve. Vous mettez ensemble confusément Moïse, saint Paul, saint François de Sales et les autres. Mais il ne faut pas les mettre ensemble sans distinction. Ni saint Paul, ni Moïse n'étoient dans l'épreuve quand ils faisoient leurs souhaits conditionnels. Ils espéroient alors par une espérance qui n'étoit point obscurcie par la peine. On peut dire d'eux, comme vous le dites, qu'ils étoient *dans une pleine sécurité* [1]. Mais saint François de Sales étoit bien éloigné de cette pleine sécurité, quand *il portoit une impression de réprobation,.... et comme une réponse de mort assurée*, quand *il supposoit qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité*.

Le Frère Laurent étoit bien loin de la pleine sécurité, lorsqu'il crut *certainement pendant quatre ans* qu'*il étoit damné*. Blosius suppose une âme éloignée de la *pleine sécurité*, puisqu'il dit qu'elle *tombe dans un horrible désespoir*. Le Père Surin la croit bien privée de la pleine sécurité, puisqu'il assure qu'elle *se voit manifestement sale* et *insupportable à soi-même*. Mais revenons à saint Paul et à Moïse même. Vous confondez l'état avec les actes. Leur état étoit de pleine sécurité pour le salut ; mais l'acte de leur sacrifice conditionnel du salut ne pouvoit avoir le motif de la béatitude, que vous voulez trouver comme essentiel dans tout acte humain, et comme la seule *raison d'aimer*. Quoiqu'ils désirâssent la béatitude par d'autres actes, ils ne la désiroient point par ceux-là. S'ils n'eussent sacrifié conditionnellement leur bonheur que pour être heureux, leurs actes auroient été ou extravagants, comme vous le fai-

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 8, tom. XXIX, pag. 34.

tes entendre, ou menteurs supposé qu'ils n'eussent point extravagué en les faisant. Il y a une manifeste différence entre désirer un bien lorsqu'on fait un renoncement, et faire le renoncement par le désir même de ce bien.

Ces saints étoient sans doute dans un état de désir et d'espérance de la béatitude. Mais ils eussent été trompeurs, s'ils eussent offerts conditionnellement leur béatitude par le désir formel de l'assurer. J'ai éclairci cette équivoque. Quoi qu'il en soit, cette *amoureuse extravagance,* loin d'être le modèle de la perfection, n'auroit point, selon vous, la raison d'aimer qui fait l'essence de l'amour, et sans laquelle il n'y a point de *culte raisonnable* [1].

III. Nous voici arrivés à la citation que vous faites de saint Augustin, « c'est non-seulement qu'on veut être heureux, mais en« core qu'on ne veut que cela, et qu'on veut tout pour cela [2]. » Je conviens que la nature y pousse, *naturæ compellit.* Je conviens que Dieu a mis cette pente ou inclination dans l'homme, *Creator indidit.* Mais souffrez, monseigneur, que je vous fasse deux questions. 1° Comment prouverez-vous que cette pente devienne un désir délibéré dans tout acte humain ? Combien avons nous d'inclinations que nous ne pouvons nous ôter, et dont les objets n'entrent pourtant pas comme motifs dans nos actes libres ! Je vous ai cité là-dessus les exemples de beaucoup de païens [3], qui, ne comptant point sur une autre vie, se sont donné la mort : et vous n'y donnez aucune réponse solide, comme nous le verrons bientôt. 2° Vous confondez la béatitude surnaturelle, avec une espèce de béatitude qui n'est qu'un consentement passager. Le plus étonnant des paralogismes est celui qui règne dans toutes vos preuves, et que vous ne pourriez abandonner sans voir tomber d'abord toute votre controverse. 1° De ce que l'âme a sans cesse l'inclination d'être heureuse, s'ensuit-il que le bonheur soit le motif de tous ses actes libres ? 2° De ce que l'âme désire en tout état son bonheur, ou contentement naturel et passager, s'ensuit il qu'elle désire en tout acte humain et délibéré la béatitude surnaturelle ou la vision béatifique ? Si votre raisonnement ne prouve point pour la béatitude surnaturelle, il ne prouve rien pour notre contestation, où il ne s'agit que de ce seul genre de béatitude. Si, au contraire, vous dites que la béatitude surnaturelle est la *raison d'aimer* en tout acte humain, vous faites deux choses insoutenables. 1° Vous rendez les dons sur-

[1] *Rép. à quatr. lettr.,* n. 7, pag. 28.
[2] *Ibid.,* n. 9, pag. 30, 31.
[3] *IIIe Lettr. à M. de Paris,* n. 1.

naturels nécessaires à la nature, et vous confondez les deux ordres de la nature et de la grâce. C'est l'essentiel de nos questions, à quoi vous ne répondez jamais. 2° Vous rendriez par-là tout acte de désespoir impossible ; car si la béatitude surnaturelle, qui est le vrai salut, est la seule raison d'aimer, qu'on veut toujours et en toutes choses, on ne peut plus tomber dans le désespoir, qui n'est que la cessation du désir de cet objet suprême.

Mais venons à saint Augustin. S'il dit seulement que la nature a sans cesse l'inclination indélibérée de se contenter, il dit ce qui est très-véritable, et dans le fond c'est tout ce qu'il dit. Si vous voulez lui faire dire de plus que le motif d'être heureux est la seule *raison d'aimer* qui puisse agir sur l'homme, vous lui ferez dire que l'homme n'aime Dieu que pour être heureux, et qu'il veut même la gloire de Dieu pour son propre bonheur. Ainsi la fin dernière deviendra subalterne par rapport à la subalterne même ; la fin deviendra moyen, et le moyen sera la fin. Les paroles que vous citez de saint Augustin ne sont donc vraies qu'autant qu'on les réduit à un sens tout contraire au vôtre. Quand il dit ce que vous rapportez, il ne parle qu'avec les philosophes sur la pente de la nature. C'est Cicéron qu'il cite[1]. Il ne parle ni des actes surnaturels, ni de la béatitude surnaturelle. En représentant cette espèce de béatitude vers laquelle la nature tend, il ne prétend point parler de la béatitude surnaturelle et éternelle, de laquelle seule il s'agit entre nous. Il ne parle que d'une *délectation* qui est passagère comme cette vie : *Nihil dicamus esse beate vivere, nisi vivere secundum delectationem suam.* Il est vrai que ce Père dit que pour désirer la béatitude, il faut en avoir quelque idée au moins confuse. Mais cette idée confuse de la béatitude, qui nous porte souvent à la chercher par des désirs délibérés, empêche-t-elle que nous n'y soyons portés aussi par une inclination indélibérée que je n'appelle aveugle qu'à cause de son indélibération ? L'inclination indélibérée est permanente ; elle est la même en tout temps et en tout lieu. Mais les désirs délibérés de béatitude ne sont pas perpétuels. Saint Augustin ne dit pas que ce motif entre dans tout acte humain. Loin de le dire, il dit formellement le contraire dans les paroles que j'en ai plusieurs fois citées, et auxquelles vous n'avez jamais rien répondu. Il y suppose un état de souffrance pour toute la vie dans le combat douloureux de nos passions ; il suppose encore qu'en cet état si contraire à la béatitude, on n'auroit aucune

[1] *De Trinit.*, lib. XIII. cap. V, n. 8, tom. VIII, pag. 932.

espérance du souverain bien ; et il conclut qu'il faudroit préserver dans cet état de si rude souffrance, plutôt que de chercher un contentement en se livrant à ses passions : *Si, quod absit, illius tanti boni spes nulla esset, malle debuimus in hujus conflictationis molestia remanere, quam vitiis in nos dominationem, non eis resistendo, permittere*[1]. Remarquez, s'il vous plaît, monseigneur, les choses suivantes :

1° Qu'il ne fait point cette supposition dans un transport ou excès de zèle. C'est de sang-froid, et dans une discussion purement dogmatique.

2° Il la fait selon ses principes. Selon lui, Dieu a été libre dans la dispensation de ses dons. La vie éternelle est une grâce, et non une dette. Il auroit pu ne nous préparer ni l'immortalité ni la vision béatifique.

3° Selon ce Père, le parfait amour est la parfaite justice. C'est aimer la justice, la vérité, la vertu pour elle-même ; il ne dit point qu'il faut les aimer pour les avantages qu'on en tire.

4° Celui qui souffriroit le rude combat de ses passions sans aucune espérance, le feroit sans avoir la béatitude pour raison d'aimer. Saint Augustin supposoit donc évidemment qu'il y avoit une autre *raison d'aimer,* suivant laquelle on pourroit sans espérance souffrir tant de maux. Je ne puis m'empêcher d'observer ici qu'un passage de ce Père que vous avez cité contre moi [2] se tourne contre vous. Il s'agit des païens, qui, selon vous, ne se sont donné la mort dans un état malheureux que par le motif d'une béatitude future. Où est-elle, cette béatitude qui a été leur motif? Saint Augustin dit : *In opinione habet errorem omnimodæ defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis.* Vous avouez « qu'un tel païen avoit dans l'opinion « l'erreur d'une totale cessation d'être, mais cependant qu'il avoit « dans le sens le désir naturel du repos. » Remarquez, monseigneur, que ce qu'on appelle *motif* n'est pas *dans le sens*, mais dans la partie intellectuelle de l'âme. Nous n'avons donc qu'à voir ce qui est dans la partie intellectuelle de ce païen : c'est l'*erreur d'une totale cessation d'être*. Cette *erreur* est incompatible avec le motif d'une béatitude future. Ce qui n'est que *dans le sens*, savoir le *désir naturel du repos*, n'est pas un motif ; ce n'est qu'une pente indélibérée, comme celle des bêtes, pour se délivrer d'un mal présent. Appelez-vous cette pente un motif et une *raison d'aimer ?* Vous ajoutez ces paroles : « Ainsi on a toujours pour objet secret une subsistance éternelle

[1] *De civit. Dei,* lib. XXI, cap. XV, tom. VII, pag. 635.
[2] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 15, tom. XXIX, pag. 53.

« ou dans la mémoire des hommes, ce qui s'appelle la vie de la « gloire, ou une autre espèce de vie dans le corps de la république « dont on est membre, qui se veut sauver dans son tout. » Mais que prouverez-vous par là? Vous ferez voir que quand on se tue, on ne cherche pas le mal pour le mal, et le néant pour le néant. Qui en doute? Mais cette vie imaginaire dans la mémoire des hommes et dans le tout de la républiqne, est-ce une béatitude future dont le motif détermine l'homme à chercher la *totale cessation d'être* dont il a l'*erreur dans l'esprit?* Cet homme espère-t-il se rendre heureux par la mémoire des autres hommes, lorsqu'il *cessera totalement* d'exister? Prétend-il être heureux sans être?

Mais enfin c'est confondre le ciel avec la terre, que de prendre le contentement ou délectation que la nature cherche toujours, avec la béatitude surnaturelle et éternelle que la foi seule nous fait envisager. Quand même (ce qui n'est pas) le motif de nous contenter entreroit, selon saint Augustin, dans tout acte délibéré et naturel de l'homme, il ne s'ensuivroit pas que le motif de la béatitude surnaturelle entrât dans tout acte surnaturel. Il faut donc renoncer à ce grand argument, qui est le fondement de tout votre système. Il faut parler ainsi : La béatitude naturelle, que la nature cherche, n'a rien de commun avec la béatitude surnaturelle. Supposé même qu'on cherche l'une dans tout acte naturel, il ne s'ensuit pas qu'on cherche toujours l'autre dans tout acte surnaturel. Tirer cette conséquence, c'est supposer sans ombre de preuve ce qui est en question. Quittez donc, monseigneur, tous les raisonnements des philosophes, qui ne prouvent rien pour une béatitude surnaturelle et gratuitement donnée. Renfermez-vous dans votre raisonnement tiré de saint Augustin, sur ce que l'amour veut *jouir*. Mais ce raisonnement disparoît dès qu'on l'examine. Vouloir *jouir,* selon la définition de ce Père, n'est autre chose que vouloir aimer, que vouloir appartenir à ce qu'on aime, que vouloir se rapporter à lui, et non le rapporter à nous : *Frui est amore inhærere alicui rei propter se ipsam.*

C'est contre une preuve si démonstrative que vous ne répondez qu'en répétant un paralogisme étonnant que j'avois déjà clairement détruit. « C'est vous même, dites-vous [1], qui nous assurez qu'on ne « doit jamais être indifférent et sans désir sur le salut éternel. Si « l'on n'est jamais sans ce désir, on l'a toujours, on l'a en tout « acte. » Étrange preuve (pardonnez-moi ce mot) ! Quoi, parce que j'ai toujours de l'amitié pour mon ami, et un vrai désir de ce qui

[1] *Rép. à quatr. lettr.,* n. 9, tom. XXIX, pag. 33.

lui est avantageux, s'ensuit-il que je veuille formellement son bien en *tout acte* délibéré, en sorte que son bien soit ma seule raison de vouloir tout ce que je veux? Vous croyez répondre à tout en disant[1]: Si c'est une « tendance indélibérée, elle en est donc d'autant plus « inévitable. Vous la supposez continuelle, elle ne cesse donc dans « aucun acte. » Quoi, monseigneur! prétendez-vous que les pentes ou tendances indélibérées, que l'école appelle *appetitus innatus*, et qui n'ont jamais d'interruption, entrent comme motifs dans tous les actes délibérés? Par exemple, la pente de l'homme pour sa commodité corporelle est naturelle, indélibérée, et sans interruption. Direz-vous que sa commodité corporelle est un motif essentiel dans tous ses actes délibérés? Mais encore pourquoi ai-je dit qu'il faut toujours vouloir le salut ou béatitude surnaturelle? est-ce à cause qu'elle est la seule raison d'aimer dont le motif doit entrer en tout acte? Nullement. C'est parce que Dieu, qui pouvoit ne nous préparer jamais ce bien, nous l'a promis gratuitement. Je veux donc toujours mon salut ou béatitude surnaturelle, mais non en tout acte; je le veux, non parce qu'il est la seule raison ou le seul motif d'aimer, mais parce que Dieu, qui ne me le devoit pas, me l'a promis, et veut que je le désire. Enfin je le veux, non parce qu'il est essentiel à la charité de vouloir *jouir* de cette jouissance surnaturelle, mais parce que l'espérance qui nous est commandée le recherche comme son objet dans ses actes propres. Je n'ai donc jamais dit qu'il faut vouloir le salut en tout acte surnaturel; j'ai seulement prétendu qu'on doit vouloir le salut en tout état. Mais pourquoi ai-je dit qu'il faut le vouloir en tout état; encore une fois, ce n'est point parce que le salut est la seule raison d'aimer, c'est seulement parce que Dieu, qui pouvoit se faire aimer sans accorder ce dont gratuit, a voulu librement nous le donner sans nous le devoir. Pourquoi donc, monseigneur, voulez-vous me faire dire qu'on désire le salut *en tout acte?* Pourquoi ajoutez-vous[2] « que mon discours n'a aucun sens, ou que c'est « un point fixe qu'il n'est non plus possible à la charité de n'avoir « point le désir de jouir de Dieu, qu'à la nature de ne vouloir pas « être heureuse continuellement, en tout acte sans interruption? » Vous confondez deux sortes de jouissances différentes comme la nuit et le jour. Vous confondez un état où l'on désire le salut, avec un désir du salut qui se trouveroit en tout acte. Enfin vous tirez sans preuve une conséquence de l'ordre naturel pour un contentement passager, à l'ordre surnaturel pour la vision béatifique. Quand on a

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 9, tom. XXIX, pag. 38.
[2] *Ibid.*

renversé tant de choses, il est facile de dire à un homme : « Vous « vous combattez vous-même [1]. »

IV. Examinons vos velléités. Elles n'en ont que le nom, et on ne peut le leur donner sans abuser des termes. On ne peut ni vouloir, ni désirer de vouloir, ni concevoir même aucun commencement de désir contre la seule *raison d'aimer*, contre l'essence de la volonté même. Voilà ce que j'ai prouvé clairement. J'en conclus qu'avoir de telles velléités, *c'est extravaguer*. Que répondez-vous, le voici: « Dé« faites-vous donc, je vous en conjure, de ces vains raisonnements [2]. » Pourquoi m'en déferois-je, monseigneur, ils sont décisifs, et ils montrent clairement que c'est à vous à vous défaire de votre doctrine. « Ce n'est pas ainsi, dites-vous [3], qu'il faut entendre les « excès et les transports. » Expliquez-nous donc comment il faut les entendre. « Quand on veut vouloir l'impossible connu comme « tel, on veut vouloir en effet des contradictions inexplicables. En « cela vous avez raison [4]. » En quoi donc ai-je tort? « Mais quand « vous voulez trouver dans de tels actes la séparation de la charité « d'avez le désir d'union et d'avec la béatitude, vous combattez « saint Augustin. » Hé, monseigneur, est-il question ici de saint Augustin ? Je vous ai déjà répondu sur ce Père, et vous ne répondez rien au passage décisif que j'en ai cité. Il n'est pas question d'une équivoque sur le mot d'*union* ou de *jouissance*, pour confondre tout amour avec le désir de la béatitude céleste. Prétendez-vous qu'il ne puisse point y avoir d'autre *union* d'amour avec Dieu, ni d'autre *jouissance* de lui, que la vision béatifique ou béatitude surnaturelle ? Mais laissons pour un moment saint Augustin, et voyons si des souhaits contre l'unique raison d'aimer ne sont pas de monstrueuses extravagances. Vouloir aimer contre la raison d'aimer, qui est l'essence de la volonté et de l'amour même, n'est-ce pas vouloir des *contradictions inexplicables?* Si j'ai raison en cela, je l'ai en tout; car c'est là, selon vous-même, le point décisif, le « point qui renferme la décision du tout [5]. » Mais après avoir dit comment il ne faut pas entendre les *excès* et les *transports*, du moins vous devriez expliquer comment il faut les entendre. Le lecteur s'y attend. Mais, au lieu de le faire, vous dites seulement « que je combats saint Augustin, que je me combats moi-

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 9, tom. XXIX, pag. 33.
[2] *Ibid.*, pag. 35.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, n. 29, pag. 61, 62.

« même, et que je ne veux qu'éblouir le monde. » Laissons saint Augustin, et venons au fait. Comment expliquez-vous la différence que vous voulez mettre entre les *excès* ou *transports* de saint Paul, et les *amoureuses extravagances* des insensés ; au lieu d'en donner une raison précise, vous ne songez qu'à adoucir le terme d'*excès*. Vous alléguez saint Paul même, qui dit : *Sive mente excedimus, Deo : Si nous sommes dans un transport, c'est par Dieu*[1]. Mais il n'est pas question du terme d'*excès*, il s'agit de la chose. Je soutiens que ce que vous appelez dans saint Paul un *excès* est précisément la même chose que vous faites nommer par d'autres, dans les saints mystiques, une *amoureuse extravagance*[2]. J'ajoute avec vous que c'est extravaguer que de vouloir des *contradictions inexplicables*, telles que celle de vouloir un amour chimérique contre l'unique *raison d'aimer*, et contre l'essence de la volonté même. Si donc saint Paul a désiré l'amour sans l'unique raison d'aimer, comme tant de mystiques, il a voulu des *contradictions inexplicables*, il a extravagué comme eux. Que pouvez-vous répondre ?

Faut-il vous dire, monseigneur, ce que vous savez mieux que moi ? L'*excès* ou *transport* divin de saint Paul, quand il disoit : *Sive mente excedimus, Deo*, n'étoit pas contre la *raison d'aimer* : à Dieu ne plaise qu'on parle jamais ainsi ! Ce transport étoit supérieur à la foible raison du commun des hommes, sans être contraire à la vraie raison, qui est une participation de la pure lumière de Dieu. Plus ce transport étoit au-dessus de la foible raison des hommes aveugles, plus il étoit conforme à la raison suprême, qui est la vraie raison d'aimer. Vouloir contre la vraie raison d'aimer, et contre l'essence de la volonté même, ce n'est pas un transport divin au-dessus de notre foible raison ; c'est, au contraire, être en délire, c'est extravaguer, c'est renverser l'amour, et par conséquent toute la religion : c'est renverser la raison, qui est la pure lumière de Dieu ; c'est anéantir la grâce et la nature tout ensemble.

La sainte folie de la croix et l'ivresse des apôtres ne sont point contre la vraie raison d'aimer, ni contre aucune véritable raison, parce que toute vraie raison est une lumière émanée de Dieu. Cette folie apparente est la vraie sagesse de Dieu, qui paroît folie à la fausse sagesse du siècle ; mais ce qui renverse réellement la raison d'aimer et l'essence de la volonté même est incompatible avec la vraie sagesse de Dieu, avec la foi, avec la charité, avec la religion

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 9, pag. 34.
[2] *Et. d'orais.*, liv. 1 et 3, tom. XXVII, pag. 318, 349.

entière, et même avec la nature intelligente : ces actes que vous nommez des *excès* contre la raison suprême, contre l'essence de toute volonté, loin d'être grands et méritoires, ne renferment que l'extravagante ou menteuse expression d'une *contradiction inexplicable;* c'est ne rien vouloir, c'est ne rien comprendre, c'est parler sans s'entendre soi-même : appeler cette extravagance une velléité, c'est se jouer des termes. Cet *excès* n'étant pas moins dans saint Paul, selon vous, que dans le dernier des mystiques, un excès contre l'unique raison d'aimer, et contre l'essence de la volonté même, il n'est pas moins dans saint Paul que dans le dernier des mystiques un mensonge scandaleux ou une extravagance monstrueuse. Voilà, monseigneur, la conséquence claire et immédiate de votre principe, voilà les vains raisonnements dont vous me conjurez de *me défaire.*

V. Relisez, s'il vous plait, saint Chrysostôme; vous y trouverez clairement qu'il suppose « que l'Apôtre a voulu conditionnellement, « pour le salut des Juifs, être séparé de la troupe qui environne « Jésus-Christ, et qu'il consentoit aussi à être privé de la gloire, etc. « Il consentoit volontiers de perdre le royaume des cieux, d'être « privé de cette gloire ineffable, et de souffrir toutes sortes d'ad- « versités[1]. « Il ajoute une comparaison décisive, qui est » que « plusieurs pères n'ont pas refusé d'être séparés de leurs enfants, « pourvu que ces enfants en tirassent plus de gloire ; et qu'ils ont « préféré l'honneur de leurs enfants au plaisir de leur présence. » Voilà la privation de la vue ou compagnie de Dieu et de Jésus-Christ clairement marquée. Saint Paul, suivant saint Chrysostôme, consentoit conditionnellement, pour le salut des Juifs et pour la gloire de Dieu, à perdre non l'union d'amour, mais la vision intuitive et la béatitude surnaturelle, qui pourroit, si Dieu l'eût voulu, être détachée de l'amour. Il vouloit toujours aimer Dieu et Jésus-Christ son Fils. Mais il eût consenti à ne les point voir, et à ne posséder point leur gloire, comme un père se priveroit par amitié pour son fils de le voir, afin de lui procurer de plus grands honneurs. Voilà la comparaison décisive de saint Chrysostôme. En citant ce Père, j'ai dit qu'il excepte toujours l'amour, et qu'il ne faisoit tomber le renoncement que sur la vision intuitive ou béatitude surnaturelle[2] : à quoi sert-il donc de me faire une objection que j'ai prévenue et détruite par avance dans mon texte même[3]? Pourquoi

[1] *Hom.* XVI *in Ep. ad Rom.,* n. 1, tom. IX, pag. 603.
[2] *Instr. past.*, n. 33.
[3] *IIe Lettr. à M. de Meaux*, IIIe obj.

dites-vous que ce Père fait tomber la privation dont il s'agit sur la compagnie qui environne Jésus-Christ? Peut-on voir Jésus-Christ étant séparé des saints qui l'environnent, et qui sont devenus ses membres inséparables? peut-on être avec Jésus-Christ sans être avec les saints qui règnent avec lui sur le même trône? Quand même il vous seroit permis de supposer sans preuve que saint Paul séparoit, contre l'ordre des promesses, Jésus-Christ d'avec ses saints, quel souhait feriez-vous faire à l'Apôtre? Saint Chrysostôme assure qu'il s'agit d'un effort d'*amour incroyable*. Saint Grégoire de Nazianze assure que l'Apôtre a *osé* en faisant ce souhait, et que lui-même il *ose* en le rapportant. Voyons donc qu'elle offre étonnante et incroyable l'Apôtre fait, selon vous, dans ce souhait. C'est de régner avec le Fils de Dieu, sur le trône de son Père, le voyant face à face, sans voir les saints qui l'environnent : cette vision intuitive de Dieu et le royaume avec Jésus-Christ ne font-ils pas une béatitude pleine et consommée, indépendamment de la vision des saints? Il est donc manifeste que saint Paul, loin de consentir par son souhait à quelque privation terrible et étonnante, auroit, au contraire, par cet acte, souhaité sa béatitude pleine et consommée. La privation de la vue des saints n'auroit rien ôté à cette béatitude de tout ce qui peut remplir le cœur de l'homme, puisqu'il auroit eu l'éternelle possession du souverain bien, qui n'en laisse plus d'autre à désirer pour être parfaitement heureux. Enfin ne voyez-vous pas qu'il s'agit de *perdre le royaume des cieux*, et d'*être privé de la gloire ineffable ;* ce qui est manifestement non la simple compagnie des saints, mais la présence de Dieu même et la vision béatifique! Connoissez-vous un autre royaume du ciel, et une autre *gloire ineffable*, que celle de cette vision? Encore une fois, si vous les connoissez, apprenez-les à toute l'Eglise qui les ignore. Où sont donc ces *choses extérieures* que vous asurez que saint Chrysostôme distinguoit, après saint Paul, de la béatitude céleste? Vous dites que *ce Père ne les explique pas, non plus que l'Apôtre.* Mais vous, monseigneur, pouvez-vous nous les expliquer? pouvez-vous les concevoir? Je vous ai pressé d'en donner la moindre idée : l'avez-vous tenté? Que signifie votre silence, puisque vous évitez d'expliquer ce qui fait, selon vous, tout le dénouement de la question? Vous alléguez ce même Père, qui dit que l'Apôtre vouloit être séparé, *non de la compagnie du Père, mais des biens qui l'accompagnent,* etc. Mais ces paroles ne regardent point le souhait de l'Apôtre d'*être anathème*, etc. ; elles regardent cet autre endroit précédent, où l'Apôtre dit : *Qui me séparera de l'amour de Jésus-*

Christ? Saint Chrysostôme, après avoir dit sur cet endroit, qui est de l'Homélie xv, que l'Apôtre préfère la compagnie du Père à tous les biens qui l'accompagnent, commence l'Homélie xvi en avertissant que ce qu'il va dire est sans comparaison au-dessus de tout ce qu'il a déjà dit : il parle d'un *amour incroyable*. C'est celui qui consentiroit non-seulement à être privé des biens du Père, mais encore à faire comme les pères qui se privent pour la gloire de leurs enfants du *plaisir de leur présence*. Il s'agit donc alors d'être privé de la présence ou vue de Dieu et de Jésus-Christ.

Au moins, monseigneur, parmi tant de mécomptes ne faudroit-il pas m'insulter en m'accusant ici de me *tromper manifestement*, d'*excéder en tout*, de supposer la *privation* de l'amour (chose que j'ai si formellement rejetée), et d'imputer un *blasphème* à saint Paul, parce que j'ai dit que, selon saint Chrysostôme, il vouloit *souffrir loin de Dieu toutes les peines de l'enfer*. Dans l'endroit même où j'ai parlé ainsi, j'ai ajouté immédiatement[1] : « Les âmes qui sont dans « ce troisième état de pur amour, ne l'aimeroient ni ne le serviroient « pas avec moins de fidélité. » Voilà donc l'amour réservé dans l'endroit même où vous voulez l'exclure. De plus, j'ai toujours réservé expressément l'amour en expliquant le souhait de l'Apôtre, et dans mon *Instruction pastorale*, et dans la *troisième lettre* que je vous ai écrite. Les peines que je suppose ne sont donc point la privation de l'amour. Je dis dans le même article[2], en condamnant le faux, que « cet amour ne porte point son désintéressement jusqu'à « consentir de haïr Dieu éternellement, ou de cesser de l'aimer. » J'ai ajouté que « vouloir ainsi, par un amour chimérique, éteindre « l'amour même, c'est *éteindre* le christianisme, c'est un horrible « blasphème, c'est un désespoir brutal et impie, c'est une *extrava-* « *gance monstrueuse*. » Pourquoi donc voulez-vous confondre la cessation impie de l'amour avec *toutes les peines de l'enfer* souffertes, en réservant toujours expressément l'amour? Vous assurez que je me suis *trompé manifestement* en faisant parler ainsi saint Chrysostôme; mais avez-vous oublié ces paroles: « Saint Paul, dit-il[3], « s'étoit offert de souffrir pour ses frères les peines de l'enfer, si cela « pouvoit servir à les amener à la foi? » Les voilà donc, ces *peines de l'enfer* sur lesquelles vous me faites un crime. On pourroit croire d'un autre, moins savant que vous, qu'il n'auroit jamais lu ces endroits de ce Père; mais quel moyen de vous justifier par-là? N'avez-

[1] *Expl. des Max.*, pag. 8.
[2] *Ibid.*, pag. 9.
[3] *De Provid.*, cap. xii.

vous pas parlé ainsi : « Ce Père a approuvé par un long et puissant « discours cette explication, que l'esprit de saint Paul étoit de s'offrir « pour être anathème, et séparé éternellement de la présence de « Jésus-Christ, s'il étoit possible, et que par-là il pût obtenir le salut « des Juifs [1] ? » D'où vient donc que vous dites maintenant tout le contraire [2] ? D'où vient que vous voulez faire entendre qu'il n'offroit de renoncer qu'à la compagnie des saints, sans renoncer à la présence de Dieu et de Jésus-Christ? Avez-vous déjà oublié vos propres paroles? N'avez-vous pas entendu, par l'*anathème,* d'être *séparé éternellement de la présence de Jésus-Christ?* Pourquoi reculez-vous donc sur saint Chrysostôme? Pourquoi parlez vous ainsi : « Il « vouloit, il attendoit cette compagnie, συνουσίαν ; il désiroit Jé- « sus-Christ, c'est-à-dire de le posséder ? » Désiroit-il par le même acte la compagnie et la séparation de Jésus-Christ ?

Vous croyez, monseigneur, faire oublier votre embarras sur cette question, en disant que « saint Chrysostôme ne connoissoit point « le sacrifice absolu que j'enseigne, où l'impossible devenoit réel [3] ». Voilà ce que vous appelez *des réponses si graves*. Mais, faut-il le dire ! qu'y a-t-il de moins *grave* que cette *réponse?* 1° Pourquoi confondez-vous toujours le cas du sacrifice conditionnel, avec celui du sacrifice absolu? Le cas du sacrifice conditionnel est celui de saint Paul. Saint Chrysostôme n'avoit garde de parler du sacrifice absolu de la mercenarité ou intérêt propre, en expliquant le souhait de l'Apôtre. Ce souhait regarde un état de paix, où l'Apôtre ne s'imaginoit point être réprouvé. Le cas du sacrifice absolu est celui où saint François de Sales supposoit, par une *persuasion apparente* ou imaginaire, mais simplement, absolument, et sans exprimer aucune condition, qu'*il n'aimeroit plus dans l'éternité.* Le cas du sacrifice absolu est celui où le Frère Laurent *croyoit certainement qu'il étoit damné.* Le cas du sacrifice absolu est celui où Blosius dit qu'une âme *croit avoir tout perdu et être perdue* elle-même, où elle tombe, selon cet auteur, *dans un horrible désespoir*. Il n'y a là aucune expression conditionnelle ; vous ne parvenez donc en cet endroit à faire contre moi une objection qu'en confondant deux cas qui sont très-différents. C'est vous qui rapportez ces cas de la bienheureuse Angèle de Foligny, de la mère Marie de l'Incarnation, de saint François de Sales. C'est vous qui avez approuvé le Père Surin, lequel rapporte les paroles de Blosius. Vous n'avez donc pas moins reconnu

[1] *Et. d'orais.,* liv. IX, n. 3, tom. XXVII, pag. 351.
[2] *Rép. à quatr. lettr.,* n. 10, tom. XXIX, pag. 36.
[3] *Rép. à quatr. lettr.,* n. 10, tom. XXIX, pag. 37.

l'acte qui est conçu dans la peine en termes absolus, que celui qui est fait hors de la peine dans des termes conditionnels. 2° D'où vient que vous ne cessez point, après tant de justes plaintes de ma part, de changer encore mes paroles? Pourquoi dites-vous encore que dans ce *sacrifice absolu... l'impossible devenoit réel?* Me prenez-vous pour un insensé qui réalise l'*impossible?* J'ai dit seulement de l'âme peinée que « le cas impossible lui paroît possible et « actuellement réel, dans le trouble et l'obscurcissement où elle se « trouve [1] ». Quoi, monseigneur! *devenir* et *paroître*, est-ce la même chose selon vous? N'y a-t il aucune différence entre *devenir* ce qu'on n'étoit pas, et *paroître* ce qu'on n'est point? Confondrez-vous toujours la volonté avec l'apparence, et même avec l'apparence qui ne se présente que dans un état de *trouble* et *d'obscurcissement?* Qu'est-ce qui fait plus d'honneur à mon livre, que de voir qu'il faille le changer ainsi dans les termes les plus essentiels, pour y trouver ce que vous voulez y reprendre? Appelez-vous des *réponses si graves*, de si manifestes altérations du texte répétées malgré tant de justes plaintes?

VI. Mais voici un endroit bien important. Vos questions, dites-vous, « sur cette matière m'étonnent. La supposition qu'on nomme « impossible ne l'est pas, dites-vous à la rigueur. Dieu ne doit rien « à personne [2] ». Souffrez que je vous représente combien je suis étonné de votre étonnement. Direz-vous, monseigneur, que Dieu nous devoit en rigueur la vie éternelle avant ses promesses, et qu'elle n'est pas une grâce? Avez-vous oublié que dans le XXXIII[e] Article d'Issy la *supposition* est nommée *très-fausse*, et non pas impossible? En effet, Dieu, avant ses promesses gratuites, étoit libre, en rigueur, de ne nous donner ni sa vision intuitive, ni une existence éternelle. Niez-vous cette liberté de Dieu? Trouverez-vous encore mauvais que je prenne la liberté de vous demander par écrit, là-dessus, un *oui* ou un *non?* Trouverez-vous que c'est un *ton de maître?* Traiterez-vous encore de métaphysique *outrée* et *de pays inconnus* ce que le Catéchisme du concile de Trente veut que les pasteurs enseignent au peuple même, savoir, que « Dieu a montré « sa clémence et les richesses de sa bonté, en ce que, pouvant nous « assujettir à servir à sa gloire sans aucune récompense, il a voulu « néanmoins joindre sa gloire avec notre utilité [3]? La supposition de *servir à la gloire de Dieu sans aucune récompense* ni *utilité*, n'étoit

[1] *Expl. des Max.*, pag. 17.
[2] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 11, tom. XXIX, pag. 39.
[3] *Proœm. in Decal.*, part. III, n. 18.

donc pas impossible avant les promesses gratuites. On auroit donc pu et dû, en ce cas très-possible avant le décret libre de Dieu, l'aimer sans avoir la récompense de la béatitude future et surnaturelle. Si vous croyez cette doctrine fausse, soutenez formellement la contradictoire ; ou, si vous ne croyez pas pouvoir soutenir formellement la contradictoire, cessez d'attaquer cette doctrine.

Il est très-inutile de dire que « Moïse et saint Paul formoient leurs « désirs par impossible sur l'état présent [1] ». Il est vrai qu'ils savoient que l'*état présent* renfermoit les promesses, et que les promesses rendoient *impossible* un autre état, qui étoit possible en lui-même. Si l'état étoit absolument impossible par lui-même, les promesses ne seroient ni libres, ni gratuites : car Dieu n'est point libre de ne donner pas ce qu'il lui est impossible de refuser. Moïse et saint Paul regardoient donc l'état comme possible dans la liberté de Dieu considérée avant les promesses ; et supposant que Dieu eût voulu par impossible les exclure des promesses, ils s'offroient pour ce cas à l'aimer sans avoir la béatitude céleste. Si vous entendez par l'*état présent* de l'homme la constitution essentielle de sa volonté, vous renversez toute la théologie ; car vous supposez que Dieu ne peut se dispenser d'offrir la béatitude surnaturelle à l'homme selon la constitution essentielle de sa volonté, et par conséquent qu'il la doit, en toute rigueur à son essence même. Si, au contraire, vous entendez seulement par l'*état présent* de l'homme la condition où Dieu l'a mis gratuitement, qui est de lui promettre la béatitude surnaturelle qu'il ne lui devoit pas, il faut avouer que saint Paul et Moïse n'ont pas voulu renoncer, d'une manière absolue à l'*état présent*, c'est-à-dire aux promesses, mais qu'ils y ont renoncé conditionnellement, c'est-à-dire supposant le cas où les promesses gratuitement données n'auroient pas été faites.

VII. Pendant que je me plains de tant d'altérations de mon texte, vous croyez, monseigneur, devoir vous plaindre aussi. Vous revenez à ma traduction de saint Grégoire de Nazianze [2]. Vous dites qu'en rapportant παθεῖν j'ai omis τι, *souffrir quelque chose*. Mais les altérations ou suppositions dont je me plains, sont-elles de cette nature ? Ceci peut-il jamais être appelé une altération ? Le τι n'est qu'un terme vague et suspendu, qui n'a de force ni de sens que par l'application qui en est faite. J'ai marqué à quoi l'auteur l'applique, et ce qui en détermine tout le sens. Ainsi je ne lui ai rien ôté de sa force et de son sens, fixé par la suite. Saint Grégoire de

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 11, tom. XXIX, pag. 40.
[2] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 10, tom. XXIX, pag. 37.

Nazianze s'explique lui-même. Comment l'Apôtre a-t-il voulu *souffrir* quelque chose *comme un impie?* C'est *en introduisant ses frères en sa place auprès de Jésus-Christ.* Voilà donc le τι déterminé. Ce que l'Apôtre vouloit souffrir, c'étoit la privation de la présence de Jésus-Christ, pour la céder à ses frères. Voilà un désir de céder sa place auprès de Jésus-Christ qui est étonnant. C'est ce que saint Grégoire de Nazianze n'exprime qu'en assurant que saint Paul a *osé* en parlant ainsi, et qu'il *ose* lui-même en le rapportant. Elie de Crète, interprète de saint Grégoire de Nazianze, assure [1] que l'Apôtre a voulu être « séparé et éloigné de Jésus-Christ, afin que les « Juifs, mis en sa place, parvinssent au salut, pendant qu'il seroit « séparé de Jésus-Christ comme un impie et un scélérat. » Rien n'est plus contraire à toute vraisemblance que de faire dire à saint Paul qu'il veut être puni de mort comme Jésus-Christ, en passant pour un impie qui a blasphêmé. Tous les martyrs ont souffert la mort après Jésus-Christ, pour cette accusation d'impiété. Pourquoi saint Grégoire de Nazianze auroit-il cru que saint Paul *osoit* en souhaitant le martyre, et qu'il *osoit* lui-même en rapportant le désir de l'Apôtre pour être martyr? Mais encore comment saint Paul auroit-il voulu, par son martyre, céder sa place aux Juifs auprès de Jésus-Christ? Son martyre, au contraire, ne l'auroit-il pas mis en cette place auprès du Sauveur? Cette remarque n'est pas de moi, elle est de saint Chrysostôme.

VIII. Avez-vous oublié, monseigneur, que Cassien, que vous avez voulu expliquer contre moi, est décisif contre vous? Il assure que l'Apôtre n'a point refusé sa *séparation d'avec Jésus-Christ: divulsionem a Christo etiam ultimum anathematis malum optasset incurrere* [2]. Il fait dire à saint Paul: *Vellem ego non solum temporalibus, verum etiam perpetuis addici pœnis.* Nierez-vous encore qu'il s'agit de la *séparation d'avec Jésus-Christ* et des *peines éternelles?* N'alléguez plus, s'il vous plait, l'interprétation de saint Jérôme: il n'est point suivi par les autres Pères. Saint Augustin, que vous voudriez mettre dans ce sentiment, lui est contraire; car il entend par le *livre de vie* celui de la prédestination éternelle. Il est vrai qu'il a dit que Moïse a demandé à Dieu d'être effacé du livre, étant *assuré* de ne l'être pas: *Securus hoc dixit.* Mais enfin il suppose que ce livre, dont Moïse veut conditionnellement être effacé, est le livre de vie éternelle, le livre où sont les noms de ceux qui règnent avec Jésus-Christ dans la vision intuitive.

[1] *In Orat. I Greg. Naz.*, pag. 114 et 115.
[2] *Coll.*, XXI, cap. VI.

La sécurité dont parle saint Augustin n'empêche pas qu'il n'ait cru que Moïse a voulu conditionnellement être effacé du livre de vie éternelle. On peut renoncer conditionnellement à un bien qu'on espère de posséder. Le renoncement conditionnel est très-sincère, quoique l'on espère toujours le même bien, pourvu que l'acte du renoncement soit véritablement indépendant du motif de ce bien, qu'on assure qu'on seroit prêt à sacrifier. Saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostôme, Cassien et les autres auroient donc dit sans peine comme saint Augustin : *Securus hoc dixit.* Moi-même je le dirois autant que ce Père. Qui doute que celui qui, dans un état paisible et hors de toute peine intérieure, sacrifie son salut conditionnellement, pour un cas différent de celui où nous avons les promesses, ne veuille et n'espère toujours fermement le salut, lors même qu'il en fait le sacrifice conditionnel ? Mais quoique l'âme dans ce cas ait toute la *sécurité* de l'espérance la plus sensible, il est pourtant vrai que la béatitude céleste n'est point le motif de l'acte par lequel elle y renonce conditionnellement.

C'est ainsi, monseigneur, que vous faites *dire* aux Pères, aussi bien qu'à moi, ce qu'ils n'ont jamais ni dit ni pensé ; c'est ainsi que vous me convainquez de citer mal les Pères. Je suis bien fâché d'avoir sans cesse à vous montrer vos mécomptes, et de me voir réduit à des répétitions innombrables. Une autre chose m'afflige aussi, c'est qu'il faudra une troisième lettre pour achever de répondre à la vôtre.

Je suis avec respect, etc.

TROISIÈME LETTRE

EN RÉPONSE A CELLE

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

MONSEIGNEUR,

Voici le reste de mes plaintes sur votre lettre : souffrez que je les fasse librement.

I. Vous trouvez fort mauvais que je fasse des suppositions d'états différents de celui où il a plu à Dieu de nous mettre [1]. Mais vous avouez que les saints auteurs en sont pleins, *dès l'origine du christianisme ;* que *ces suppositions par impossible sont célèbres dans*

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 11, tom. XXIX, pag. 39 et suiv.

toute l'école, et *fréquentes* dans les *mystiques;* que saint François de Sales en est tout plein ; qu'enfin « on ne peut les rejeter, sans en « même temps condamner ce qu'il y a de plus grand et de plus « saint dans l'Eglise..... : parce qu'on en voit la pratique et la théo- « rie dès les premiers âges de l'Eglise ; et que les Pères les plus cé- « lèbres de ces temps-là ont admiré ces actes, comme pratiqués par « saint Paul [1]. » Mes suppositions sont fondées sur la liberté de Dieu ? La niez-vous? Vous dites que je veux supposer qu'il eût réduit les hommes à l'*état de pure nature.* Non, monseigneur, ma supposition n'a rien de commun avec cet état. Que peut-on penser d'une contestation où vous m'attaquez presque toujours en me faisant dire ce que je ne dis pas ? Niez tant qu'il vous plaira la possibilité de l'état de pure nature. Pour moi , je n'ai garde de prendre le change, et de sortir de mon cas précis pour entrer dans des questions étrangères. Il ne s'agit que d'un cas où l'homme aimeroit Dieu surnaturellement par le secours de la grâce, et où Dieu, libre dans la distribution de ses dons surnaturels, ne lui donneroit pas la vision intuitive. Cette supposition est d'un grand nombre de saints auteurs. A la place d'un aveu précis et d'une négation précise, vous changez mes suppositions. Vous dites que je veux que Dieu ait pu « nous créer comme les païens, comme un Socrate, comme un « Épictète, comme un Épicure [2]. » Où trouvez-vous que j'aie jamais parlé ainsi? J'ai dit que ces païens avoient eu l'idée de l'amour de la vertu pour la vertu même, quoiqu'ils ne l'eussent pas suivie dans la pratique. Mais ai-je dit que ces païens ont aimé Dieu? ai-je dit que Dieu pourroit créer des hommes afin qu'ils ne l'aimassent et ne le glorifiassent jamais que comme ces païens? Si je l'ai dit, citez l'endroit ; si je ne l'ai pas dit, faites-moi justice sur votre lettre.

II. Vous rappelez-vous encore Socrate, Épictète, etc, ; vous voulez même que j'aie supposé des hommes à qui Dieu eût *révélé leur damnation.* Où trouvez-vous cette supposition dans mes écrits ? La *damnation* est la cessation de l'amour, et la haine éternelle de Dieu. Ai-je dit que Dieu ait pu créer des hommes afin qu'ils cessassent de l'aimer et qu'ils le haïssent ? N'ai-je pas dit en toute occasion que cette impiété fait horreur? « Pour faire, dites-vous [3], un acte d'a- « mour pur, il faut retourner en esprit à tous ces états. La pre- « mière chose qu'il faudra faire, sera d'oublier qu'on a un Sauveur. « Il faudroit de même oublier qu'on a un Dieu, » etc. Non, mon-

[1] *Instr. sur les ét. d'orais.*, liv. IX, n. 1. 2, 3, tom. XXVII, pag. 346 et suiv.
[2] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 11, tom. XXIX, pag. 40.
[3] *Ibid.*, pag. 41.

seigneur, pour faire un acte d'amour parfait il ne faut oublier ni Dieu créateur, ni Jésus-Christ sauveur. Leurs bienfaits sont l'objet immédiat du pur amour de complaisance. De plus ces mêmes bienfaits, considérés par la vertu de gratitude, ou désirés par celle de l'espérance, aident à nous montrer leurs perfections divines, et par conséquent à aimer Dieu et Jésus-Christ pour eux-mêmes. De plus la vue de leurs bienfaits sert encore médiatement à augmenter la charité, quoique ces bienfaits, en tant qu'utiles pour nous, n'entrent point comme motifs propres dans les actes de cette vertu. C'est ce que j'ai expliqué clairement et amplement par saint Thomas, dans ma *Réponse* à votre *Sommaire*. J'ai montré que l'amour de pure complaisance s'occupe directement des bienfaits de Dieu ; que l'exercice de l'espérance, en rendant l'âme attentive à Dieu béatifiant, la dispose à le regarder aussi comme bon en lui-même ; qu'ainsi les actes d'espérances préparent l'âme aux actes de charité. et qu'enfin l'exercice de l'espérance augmente médiatement la charité même en diminuant la concupiscence, et en faisant croître la grâce : enfin, dans le plus parfait état, les actes d'espérance et de reconnoissance deviennent de plus en plus fréquents, mais c'est parce qu'ils sont commandés par la charité. Toutes ces réponses sont évidentes. Mais nulle réponse claire ne peut arrêter vos répétitions. Vous voulez pouvoir toujours dire que, selon moi, *pour faire un acte d'amour pur*, il faut *oublier qu'on a un sauveur et un Dieu*.

Vous allez jusqu'à prétendre que Dieu, tel qu'il est adoré par le pur amour, est un « dieu qui ne sait ni ne fait ni bien ni mal, qu'il « faudroit servir néanmoins à cause de l'excellence de sa nature « parfaite, comme disoient les épicuriens chez Diogène Laërce [1]. » Sans doute cette maxime des épicuriens, quoiqu'ils ne la suivissent pas dans la pratique, étoit fondée sur l'idée de l'amour qui est dû pour lui-même à ce qui est excellent en soi, quand même il ne nous seroit pas utile. Cette idée est bien plus parfaite que celle d'un amour qui n'a point d'autre raison d'aimer que notre propre bonheur. C'est cette idée parfaite que les païens ne suivoient pas : mais au moins tous ces aveugles, jusqu'aux épicuriens, l'admiroient. Pour vous, monseigneur, vous ne souffrez pas même qu'on l'admire parmi les chrétiens, ni qu'on aspire à la suivre avec le secours de la gaâce. Au contraire, vous la regardez comme la source de l'illusion la plus impie.

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 11, tom. XXIX, pag. 41.

De plus remarquez, monseigneur, que quand l'école parle d'aimer Dieu *sans rapport à nous,* elle ne prétend pas lui ôter ses perfections bienfaisantes, ni son droit de nous punir. Si on l'aimoit comme un *dieu qui ne sait et qui ne fait rien*, on ne l'aimeroit pas comme parfait, on ne l'aimeroit pas comme Dieu : ce ne seroit plus lui-même. En l'aimant comme parfait, on l'aime comme capable de faire le bien, on l'aime comme étant bienfaisant. Mais ni l'utilité qui nous revient de ses bienfaits, ni la souffrance de ses punitions, ne sont point dans ces actes les motifs de l'amour. Si on ne peut aimer Dieu sans y être excité par le motif de ses perfections bienfaisantes ou punissantes ; s'il faut nécessairement en tout acte d'amour regarder Dieu dans ce rapport comme nous étant utile ou nuisible, c'est-à-dire en tant qu'il peut faire du bien ou du mal, les motifs de crainte entreront aussi bien que ceux d'espérance dans tous les actes de charité : les motifs spécifiques de toutes les vertus, qui en font la distinction, seront confondus ; et cette distinction, que nous avons donnée comme *révélée de Dieu* [1], n'aura rien de réel. Toute l'école, que vous renversez ouvertement par là, peut juger si ma cause n'est pas la sienne. Aimer Dieu dans les actes de charité, sans y être excité par l'utilité de ses bienfaits, quoiqu'on le reconnoisse infiniment bienfaisant, c'est, selon vous, aimer le dieu d'Epicure, *qui ne sait et ne fait ni bien ni mal.*

III. Vous me reprochez d'avoir dit qu'on aimeroit Dieu « quand « il prendroit plaisir à rendre éternellement malheureux ceux-là « même qui l'aimeroient [2]. » Je n'ai point dit *quand il prendroit plaisir* ; j'ai dit *quand il voudroit rendre,* etc. Cette altération n'est pas bien importante : mais enfin ce n'est pas pour rien que vous avez voulu changer ainsi mes paroles, en les rapportant en lettres italiques. Ce changement fait voir que vous cherchez à grossir les objections, et à m'imputer l'idée d'un dieu cruel qui *prend plaisir* au malheur de sa créature. Quand j'ai parlé d'être *éternellement malheureux*, il est évident que je n'ai pas pris dans un sens rigoureux et absolu le mot *malheur* pour la damnation et pour la haine de Dieu, puisque j'ai voulu qu'on ne cessât jamais de l'aimer. Je n'ai entendu que la privation de la béatitude céleste avec la souffrance des *tourments éternels.* C'est ce qui est autorisé dans le XXXIIIe Article d'Issy.

IV. Vous vous plaignez, monseigneur, de ce que je vous fais *dire que la réponse de mort que* saint François de Sales *portoit empreinte*

[1] XXIe *Art. d'Issy.*
[2] *Rép. ut sup.*

en lui-même étoit une réponse de mort éternelle[1]. Vous assurez que je vous *impose manifestement*. Vous ajoutez : « Quand je l'aurois dit « cent fois, cent fois il faudroit me dédire, et effacer ce blasphème « avec un torrent de larmes. » Mais laissons le *torrent de larmes*, qui n'est qu'une figure d'éloquence, et contentons-nous du fait clair comme le jour. Il s'agit d'une *impression de réprobation* et d'une *terrible résolution* prise sur ce que le saint *portoit dans son cœur comme une réponse de mort assurée*. Vous dites[2] : *On voit qu'il portoit dans son cœur*, etc. Par où le voit-on, par ce qui précède et par ce qui suit immédiatement. Voici ce qui précède immédiatement : *que puisqu'en l'autre vie il devoit être privé pour jamais de voir et d'aimer un Dieu si digne d'être aimé*, etc. Voilà la raison par laquelle *on voit qu'il portoit dans son cœur comme une réponse de mort assurée*. Mais voyons ce qui suit immédiatement. Pourquoi voit-on qu'il *portoit dans son cœur comme une réponse de mort assurée*, c'est qu'il *supposoit* (chose impossible) *qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité*. La *supposition* et la *réponse de mort* sont donc évidemment la même chose. Ce qui précède et ce qui suit immédiatement ne permet pas d'en douter. Mais pourquoi affecter de reculer ainsi sur une chose si innocente? La *supposition* seroit sans doute plus hardie, si elle étoit exprimée simplement, et seulement jointe à la *terrible résolution*, au lieu que la *réponse de mort* est un correctif qui adoucit beaucoup ; en voici une raison claire : c'est que la réponse de mort n'étoit pas *assurée ;* elle n'étoit que *comme assurée*. *Comme* exprime l'apparence de ce qui n'est pas réel. Ne versez donc point, monseigneur, un *torrent de larmes* sur une expression qui, loin d'être un blasphème, est, au contraire, un vrai correctif dans votre texte. Mais avouez-la sans peine, puisque votre texte la porte évidemment, et qu'elle vous paroîtroit très-innocente, si elle ne justifioit mon livre. Saint François de Sales étoit malade, il est vrai ; il croyoit mourir ; mais ce qui causa sa terrible résolution, c'est l'*impression de réprobation ;* c'est la *réponse de mort ;* c'est la *supposition qu'il n'aimeroit plus dans l'éternité*.

V. Vous ne cessez, monseigneur, de confondre le sacrifice absolu avec le conditionnel. Le conditionnel regarde la béatitude surnaturelle ou vision intuitive : et c'est en quoi saint Grégoire de Nazianze trouvoit que saint Paul avoit osé en le faisant. Cet acte se fait en pleine paix, et dans l'état de l'espérance la plus sensible. Au contraire, le sacrifice absolu ne tombe que sur un attachement naturel

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 12, pag. 45.
[2] *Et. d'orais.*, liv. IX, n. 3, tom. XXVII, pag. 353.

aux dons promis. Il n'est pas le même que celui de saint Paul; et c'est en vain que vous voulez réfuter pour cet apôtre ou pour Moïse ce que je n'ai jamais dit par rapport à eux. Vous vous récriez [1] : « Ces sacrifices absolus ne se trouvent chez aucun autre auteur que « chez vous. » Vous ajoutez : « C'est là votre idée particulière, « que vous ne pouvez défendre avec tant d'attache, ni en faire votre « idole, et le cher objet de votre plus parfaite spiritualité, qu'à cause « qu'elle sert d'excuse aux sacrifices extrêmes des mystiques dont « vous prenez adroitement la cause en main. »

Voilà tout ce qu'on peut dire pour faire entendre que je n'ai inventé mon *sacrifice* absolu que pour défendre artificieusement madame Guyon. Mais le lecteur doit juger, par un exemple si décisif et si sensible, si vous m'accusez avec justice ou non d être l'apologiste des livres de cette personne. Voyons donc si je suis l'inventeur de ce sacrifice.

Vous dites, monseigneur : « Car où prenez-vous ce sacrifice ab- « solu [2] ? » Je le prends dans la tradition des Pères, qui supposent une *mercenarité* dans les justes imparfaits, et qui la retranchent dans les parfaits. Le retranchement en est absolu, et sans condition. Retranchement et sacrifice sont la même chose. Le sacrifice de la *mercenarité* est donc selon les Pères, absolu et sans condition dans les parfaits. Mais n'allons pas si loin. Je prends ce sacrifice dans votre propre livre [3], où vous expliquez saint François de Sales. *Il portoit dans son cœur comme une réponse de mort assurée*; il portoit une *impresion de réprobation* : c'est là-dessus qu'il prit une *terrible résolution.* Qui dit *terrible* dit quelque chose qui coûte cher à la nature. Il dit un acte où l'on sacrifie quelque grand attachement. Aussi assurez-vous qu'un acte *si désintéressé* vainquit le démon. Pourquoi étoit-il *si désintéressé?* c'est qu'il excluoit quelque intérêt: désintéressé et exempt d'intérêt sont synonymes. Voilà donc une *résolution* qui est *terrible* en ce qu'elle est *si désintéressée*, c'est-à-dire qu'elle renonce à quelque intérêt. Appelez cet intérêt comme il vous plaira; au lieu de dire sacrifier, dites renoncer ou retrancher: tous les noms me sont indifférents, pourvu que le fond de la chose demeure incontestable. Ce qui est certain, c'est que voilà un intérêt que saint François de Sales abandonne par cet acte *terrible.* Cet abandon n'est point conditionnel. Non-seulement l'acte est nommé désintéressé, mais encore il le nomme *si désintéressé.* Il exclut donc absolument cet intérêt.

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 13, tom, XXIX, pag. 49.
[2] *Ibid.*, pag. 48.
[3] *Et. d'orais.*, liv. IX, n. 3, déjà cité.

Vous avez même appelé ce renoncement *terrible* une *espèce de sacrifice*. Voici vos propres paroles : « Dieu pressé, par des touches « particulières, à lui faire cette espèce de sacrifice, à l'exemple de « saint Paul [1]... » Il est vrai que vous confondez dans ces paroles, selon votre coutume, le sacrifice des *âmes peinées* avec celui de saint Paul, qui est très différent, puisqu'il fut fait sans qu'il paroisse que l'Apôtre fût alors peiné sur son salut. Mais enfin voilà une *espèce de sacrifice*, selon vous, que les *âmes peinées* peuvent faire par le conseil de leurs directeurs. Et quand est-ce qu'elles peuvent le faire ; est-ce seulement hors de la peine, lorsqu'elles ont une espérance sensible, et qu'elles voient clairement qu'il ne s'agit que d'un cas impossible? tout au contraire, c'est lorsqu'elles *supposent*, comme saint François de Sales, *qu'elles n'aimeront plus dans l'éternité*; c'est lorsqu'elles *croient certainement*, comme le Frère Laurent être *damnées*, en sorte que *tous les hommes du monde ne pourroient leur ôter cette opinion* ; enfin c'est lorsqu'elles se *voient manifestement* pour parler comme le Père Surin approuvé par vous, *sales* et *insupportables à elles-mêmes*. Voilà l'*espèce de sacrifice* que vous dites que *Dieu presse* l'âme de faire. Vous ajoutez que le directeur *doit l'aider à produire et en quelque sorte enfanter ce que Dieu en exige par ses impulsions*. Qui dit *espèce de sacrifice* que le directeur inspire, et qu'il *aide* les *âmes peinées* à produire, dit sans doute un sacrifice douloureux de quelque chose de réel. Cette chose est, selon vous, un *intérêt*, puisque l'acte de ce sacrifice étoit dans saint François de Sales *si désintéressé*. Cette *espèce de sacrifice* n'a rien de conditionnel ; car il ne regarde point le salut même, et ce n'est que pour le salut que l'expression conditionnelle est nécessaire. La *mercenarité* que les Pères admettent dans les justes imparfaits, et qu'ils retranchent des parfaits, est une imperfection qu'on retranche absolument pour l'état présent, sans y mettre des conditions et sans chercher des cas impossibles.

Achevons, monseigneur, de trouver ce sacrifice dans vos propres paroles. Vous dites en expliquant le Père Surin, qu'il rejetoit un *soin* avec *inquiétude* [2]. Ce *soin inquiet* est donc absolument retranché ou sacrifié, selon vous. Ce *soin inquiet* est la mercenarité, que les Pères admettent dans les justes imparfaits. C'est, selon moi, un *reste d'esprit mercenaire* qu'on peut absolument retrancher. C'est cette même *mercenarité* ou *reste d'esprit mercenaire* que je n'ai cru pouvoir traduire en françois plus naturellement que par les termes d'*intérêt*

[1] *E. d'orais.*, liv. x, n. 19, pag. 429.
[2] Ve *Ecrit.*, n. 14, tom. xxviii, pag. 521.

propre. Ce que vous appelez une *terrible résolution*, un acte *si désintéressé*, une *espèce de sacrifice*, est sans doute un renoncement absolu et sans condition au *soin inquiet* sur les dons de Dieu. M. l'archevêque de Paris a parlé comme vous, en expliquant le Frère Laurent « qui s'étoit toujours gouverné par amour, sans aucun autre « intérêt, sans se soucier s'il seroit damné ou s'il seroit sauvé. » Ce prélat assure que le mot de *soucier* est un vieux mot qui signifie un *désir inquiet*, qu'il faut en effet retrancher. Il faut donc, selon ce prélat, retrancher ou sacrifier absolument le *souci* ou *désir inquiet* du salut. C'est donc dans les Pères, dans saint François de Sales, dans vos propres ouvrages, que j'ai trouvé ce sacrifice absolu. Pourquoi donc m'accusez-vous de l'avoir inventé; quoi qu'il ne soit *chez aucun autre auteur*, d'*en faire mon idole*, et le *cher objet de ma plus parfaite spiritualité ;* enfin de *le faire servir d'excuse aux* faux *mystiques* qui enseignent le désespoir, et *dont* je prends *adroitement la cause en main?* C'est ainsi que vous m'accusez de soutenir les livres de madame Guyon, lorsque je ne dis que ce que vous avez reconnu vous-même par des équivalents manifestes.

VI. Jusqu'ici, monseigneur, le lecteur a pu remarquer que vous ne m'avez attaqué qu'en m'imputant ce que je nie, ce que je déteste, ce que je montre sans cesse que mon texte rejette formellement. Mais nous voici enfin arrivés au point où vous me faites un crime capital de ce qui est effectivement ma doctrine. Si ce que vous me reprochez ici comme une erreur en est une, je dois avouer de bonne foi, à la face de toute l'Eglise, que j'ai erré. Il n'y a donc qu'à vous écouter, et qu'à peser toutes vos paroles.

Vous distinguez le motif de la *bonté bienfaisante de Dieu* d'avec celui de l'*excellence* de sa nature[1]. Vous assurez que je ne fais point voir par les *suppositions impossibles* que *ces motifs soient séparables.* Vous ajoutez, *et c'est en cela qu'est votre erreur*. Enfin vous soutenez que *l'école.... donne à la charité deux sortes d'objets, les premiers et les seconds*[2]. Si vous entendez, par séparation de motifs, l'exclusion du motif des bienfaits de Dieu pour un état, vous auriez raison de dire que toute l'école seroit contre moi. Ce seroit sans doute en cela que seroit mon *erreur:* mais puisque je n'entends, par cette séparation qu'une simple abstraction pour les actes propres de la charité, supposant toujours d'ailleurs ce motif dans ceux de l'espérance, pouvez-vous dire que *c'est en cela qu'est* mon *erreur,* et que j'*allègue l'école sans jamais la vouloir entendre?* Laissons-la, monseigneur,

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 11, tom. XXIX, pag. 41 et suiv.
[2] *Ibid.*, n. 14, pag. 49, 50.

s'entendre elle-même: proposons-lui de concert notre question, et demandons-lui ce qu'elle pense depuis cinq cents ans. L'acte propre de charité ou d'amour de pure bienveillance renferme-t-il le motif de Dieu béatifiant, comme un motif *essentiel et inséparable?*

Je suis ravi de voir que nous ne sommes plus à perdre notre temps et à scandaliser l'Eglise sur des disputes équivoques. Ici nous nous entendons; et c'est une question très-importante, sur laquelle j'avoue que vous me paroissez dans l'erreur, comme je vous parois y être. C'est là-dessus que vous vous récriez que *je me perds;* c'est là-dessus que vous parlez ainsi[1]: « Je m'attache à ce point « dans cette lettre, parce que c'est le point décisif. C'est l'envie de « séparer ces motifs, que Dieu a unis, qui vous a fait rechercher « tous les prodiges que vous trouvez seul dans les suppositions im- « possibles; c'est, dis-je, ce qui vous y fait rechercher une charité « séparée du motif essentiel de la béatitude, et de celui de posséder « Dieu. » Le voilà donc, le *point décisif* de mon système; et de peur qu'on n'en soit pas assez convaincu, vous mettez encore à la marge: *Que ce seul point renferme la décision du tout.* Ce point décisif, selon vous, est que la béatitude est un *motif essentiel et inséparable* de tout acte de charité. Voilà sur quoi vous dites que j'*allègue l'école sans jamais vouloir l'entendre.*

Je ne puis mieux l'entendre qu'en écoutant M. l'évêque de Chartres, qui n'est pas un témoin suspect. « On dispute, dit-il[2], en « théologie, savoir, si le motif de la récompense, autrement si la « vue de notre propre bonheur, fait partie du motif spécifique ou « objet formel de la charité, ou bien si elle constitue seulement le « motif spécifique et l'objet formel de l'espérance. Ceux qui sou- « tiennent ce dernier disent que la charité de sa nature, et consi- « dérée précisément dans l'acte qui lui est propre, n'a pour objet ou « motif que la bonté infinie de Dieu en elle-même, sans aucun « rapport au bonheur qui nous en doit revenir. Cette opinion est « très-commune en théologie, et très-orthodoxe. Je l'ai soutenue « moi-même; et je n'ai jamais cru y donner la moindre atteinte en « me déclarant contre le livre de M. de Cambrai, etc. » Ce prélat ajoute qu'*elle ne peut avoir aucun rapport* avec mon livre. Pour vous, monseigneur, vous assurez tout au contraire que c'est *en cela* qu'*est mon erreur*, et que *je me perds;* qu'enfin c'est le *point décisif qui renferme la décision du tout*[3].

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 19, pag. 61 et suiv.
[2] *Lettr, past. de M. l'év. de Chartres*, n. 6.
[3] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 14, 19, 26, tom. XXIX, pag. 49, 61, 87.

Ce prélat dit, dans la même page, que *le motif de l'espérance sert de motif excitatif à la charité.* Mais afin qu'on ne s'y trompe pas, et qu'on ne prenne point son opinion pour la vôtre, il déclare qu'il n'entend, par cette sorte de motif, rien qui entre dans l'acte comme une raison formelle et essentielle de vouloir ; car il ajoute aussitôt, « ce qu'il faut étendre par la même raison aux motifs de la crainte « et de toutes les autres vertus. » Vous le voyez, monseigneur, que, selon M. de Chartres, la béatitude, loin d'être l'unique *raison d'aimer*, comme vous l'assurez, loin même d'être un motif secondaire, *essentiel et inséparable*, comme vous voulez le faire dire à l'école, n'entre dans l'acte de charité que comme ceux de toutes les autres vertus. Direz-vous que toutes les vertus, perdant leur distinction spécifique, se confondent dans la charité, qui renferme *inséparablement et essentiellement* tous leurs divers motifs ?

Ce prélat cite encore Durand, pour montrer que *les biens* même *temporels peuvent devenir des secours pour aimer Dieu davantage* [1]. Il cite aussi Estius pour établir que « la vue des récompenses même « temporelles n'est point contraire à la perfection de la charité, « quand on est disposé sans cette vue à aimer Dieu également ; « ainsi que les miracles ne diminuent point la perfection de la foi, « si ce n'est dans le cas où l'on auroit de la peine à croire sans les « miracles [2]. » Il est manifeste que ce prélat n'a pas voulu donner à la charité, pour motifs essentiels et inséparables, les motifs des autres vertus surnaturelles, non plus que les biens temporels. Toutes ces choses sont néanmoins des *secours* pour augmenter cette vertu. C'est ce que Durand nomme *adminiculativa.* Ce terme ne peut jamais signifier des motifs *essentiels et inséparables.*

Aussi M. de Chartres conclut-il ainsi [3] : « On dit : Si la charité « ne regarde que la bonté de Dieu infinie en elle même, sans rap- « port à notre propre bonheur, je puis donc faire un acte d'amour « de Dieu n'y étant excité que par la vue de sa bonté infinie telle « qu'elle est en elle-même, indépendamment de toute autre idée qui » ait rapport à nous. Cette proposition ne peut se nier. »

Remarquez, monseigneur, que cette proposition est négative ; elle exclut formellement le motif de la béatitude, elle n'admet que celui de la *bonté infinie telle qu'elle est en elle-même.* Les voilà, ces propositions négatives et exclusives qui vous choquent tant dans mon livre. Voilà ce que vous assurez qui est le *point décisif, qui ren-*

[1] *Lett. past. de M. l'év. de Chartres,* n. 6.
[2] *Ibid.,* n. 25.
[3] *Ibid.,* n. 6.

ferme la décision du tout, le point *où est mon erreur* et *où je me perds.* Voilà ce que M. de Chartres reconnoit non-seulement pour vrai, mais encore pour incontestable. *Cette proposition,* dit-il, *ne peut se nier.* Pourquoi donc la niez-vous, monseigneur? pourquoi voulez-vous la rendre en moi si erronée et si odieuse?

Il est vrai que M. l'évêque de Chartres suppose que j'établis un état habituel où il n'y auroit plus que de ces actes propres de la seule charité. Mais j'ai montré que j'ai toujours conservé la distinction des vertus par leurs objets spécifiques, et que je veux seulement un état habituel, où les actes distincts de toutes les vertus soient commandés par cette charité prévenante, telle que M. de Chartres la reconnoit lui-même. Ce prélat raisonne juste sur la définition de la charité, et en cela il contredit votre principe fondamental, que vous nommez le *point décisif.* Mais il faut avouer que vous avez jugé mieux que lui de la question de fait sur mon livre. Vous avez bien senti que tout mon système dépend de cette définition de la charité, et qu'en l'admettant on admettoit tout le fond du système. Ce n'est point sans une absolue nécessité que vous déclarez si hautement que c'est le *point décisif,* le *point qui renferme la décision du tout,* le point où est mon *erreur,* et par lequel *je me perds.* Vous vous seriez bien gardé d'attaquer ainsi l'école, si vous n'aviez senti que vous ne pouviez autrement détruire mon livre. En cela vous entendez mon système, aussi bien que je l'entends. Vous voyez fort bien que si la charité est dans ses actes propres indépendante du motif de la béatitude, il y a un état habituel de perfection où cette vertu qui regarde Dieu en lui-même sans rapport à notre utilité, prévient, commande et élève à elle toutes les autres vertus distinctement exercées, avec leurs motifs propres. Cet état habituel, établi dans le XIIIe Article d'Issy, est ce que vous craignez. M. de Chartres a raison contre vous pour le point de droit, et vous avez raison contre lui pour le fait. Voilà, comme vous l'assurez, le *point décisif qui renferme la décision du tout.* M'attaquer autrement, c'est n'attaquer qu'un fantôme; mais m'attaquer dans ce point décisif, c'est m'attaquer moi-même dans mon principe fondamental? c'est attaquer, pour ainsi dire, le centre du système.

Contre une telle évidence qu'alléguez-vous, monseigneur; vous employez les raisons des philosophes, qui disent qu'on fait tout pour être heureux. Mais quand nous parlons du motif de la charité, il n'est question entre nous ni des philosophes, ni des actes purement naturels, ni de la béatitude naturelle et imparfaite. Écartons, une fois pour toutes, tout ce qui n'est pas notre véritable question. Il ne

s'agit entre nous que des théologiens, des actes surnaturels de charité, et de la béatitude surnaturelle qui n'est promise que gratuitement. Mais encore qu'alléguez-vous ; vous dites que comme les actes naturels ne peuvent avoir pour motifs que la beatitude naturelle, tout de même les actes surnaturels de charité ne peuvent tendre qu'à l'union ou jouissance surnaturelle. Mais où prenez-vous cette conséquence? Comment prouverez-vous que la grâce ne puisse pas nous faire aimer Dieu, comme dit M. de Chartres, *sans aucun rapport au bonheur qui nous en doit revenir?* Où trouvez-vous que l *union* que l amour cherche par sa nature soit nécessairement l'union céleste qui se fait dans la vision intuitive : Où trouverez-vous que *jouir* soit voir Dieu intuitivement? Ne savez-vous pas que quand saint Augustin et saint Thomas ont assuré que la charité veut *jouir*, ils n'entendent par jouissance qu'une adhésion de la volonté à Dieu pour lui-même?

VII. Vous m'opposez saint Thomas, et vous prétendez en avoir produit *vingt endroits formels* où il parle *ex professo*. Où sont-ils, ces vingt endroits? C'est moi qui vous ai montré, et par les passages formels de ce saint docteur, et par ses définitions expresses, et par ses principes fondamentaux, que votre doctrine est contraire à la sienne. De vingt passages formels vous vous réduisez ici à un seul, et nous allons voir combien il vous est inutile.

Saint Thomas a dit [1], il est vrai, que « Dieu est à un chacun « toute la raison d'aimer, parce qu'il est tout le bien de l'homme ; « car si, par impossible, Dieu n'étoit pas le bien de l'homme, il ne « lui seroit pas la raison d'aimer : » d'où il conclut ainsi, « et c'est « pourquoi, dans l'ordre de l'amour, il faut que l'homme après « Dieu s'aime principalement ». Mais, en vérité, monseigneur, est-ce là l'endroit où ce saint docteur explique *ex professo* le motif formel qui est essentiel à tout acte de charité? Nullement. Il a traité cette question à fond *ex professo* dans l'article VI de la question XVII, où il assure que « l'espérance attache l'homme à Dieu comme à un « principe d'où nous vient l'acquisition du bien parfait ; *au lieu que* « la charité attache l'homme à Dieu pour lui-même ». Il l'explique à fond dans l'article VIII de la même question, ou il dit que *l'amour parfait*, qui est celui de charité, *aime* l'objet *pour lui-même;* au lieu que *l'amour imparfait*, qui est celui d'espérance ou de concupiscence, *aime* l'objet *non en lui-même, mais afin qu'il lui en revienne un bien.* Il l'avoit expliqué à fond dans l'article VI de la ques-

[1] 2. 2 *Quæst.* XXVI, art. XIII

tion XXIII, où il établit la prééminence de la charité au-dessus de toutes les autres vertus; et de l'espérance en particulier. C'est là qu'il assure que « l'espérance atteint Dieu en tant que l'acquisition « du bien nous vient de lui ; au lieu que la charité atteint Dieu « même pour s'arrêter en lui, non afin qu'il nous en revienne quel- « que chose : et c'est pourquoi la charité est plus parfaite que l'es- « pérance », etc. Voilà les endroits décisifs et les définitions précises où saint Thomas a établi la distinction de ces deux vertus. J'ai encore montré par ses principes que sa doctrine ne peut jamais avoir d'autre sens.

Voyons maintenant s'il explique la nature de la charité *ex professo*, comme vous le dites, dans l'endroit que vous avez cité. Dans cet article, il s agit, non de la définition de la charité, mais de savoir *si l'ordre de la charité se conserve dans la patrie* céleste. La troisième objection de cet article porte que dans la patrie Dieu sera *toute la raison* ou règle *de l'amour*. Dans les saints les uns à l'égard des autres, l'objection tend à conclure qu'un saint aimera son prochain plus que soi, si ce prochain est plus avancé auprès de Dieu. Saint Thomas répond que non ; « parce que dans le ciel Dieu est à cha- « que bienheureux toute la raison d'aimer, et qu'il est tout le bien « de l'homme » : d'où il conclut que chaque saint s'aime toujours plus qu'il n'aime les autres saints plus élevés que lui dans la gloire ; parce que tel est en Dieu l'ordre ou la *raison d'aimer*, qu'*après Dieu on doit s'aimer principalement*. A Dieu ne plaise que ce saint docteur entende par-là que la béatitude soit dans le ciel la seule raison qui attache les saints à Dieu ! Trente textes formels du saint combattent une doctrine si odieuse. Il ne s'agit point là du motif de l'amour pour Dieu, mais seulement de la règle d'amour pour le prochain. Saint Thomas ne donne point à la charité d'autre motif essentiel d'amour de Dieu, que sa perfection infinie.

Si vous en doutez, monseigneur, écoutez-le lui-même. Après avoir dit que « l'âme aime Dieu pour Dieu, non-seulement à cause qu il « lui est bon, etc., mais beaucoup davantage parce qu'il est sim- « plement bon en soi », etc., il ajoute que « plus elle aime sincè- « rement Dieu pour sa bonté qui est sa nature, et non pour la par- « ticipation de sa béatitude, plus l'âme est bienheureuse, quoique « la communication de la béatitude divine ne lui soit point du tout « un motif pour cette sincérité d'amour : *licet communicatio beati-* « *tudinis* nequaquam *ipsam moveat ad sinceritatem illam amoris* [1] ».

[1] *Opusc.* LXIII, cap. II, ad. III arg.

Direz-vous, monseigneur, que l'âme est d'autant plus heureuse et parfaite, selon saint Thomas, qu'elle s'éloigne davantage, en aimant, de l'unique et totale raison d'aimer Dieu ; ferez-vous dire à ce saint docteur que dans le ciel l'unique et totale raison d'aimer n'est plus un motif qui excite en aucune façon les saints à l'amour : *nequaquam*. Vous le voyez donc clairement : saint Thomas n'a jamais voulu dire que les saints n'aimeroient pas Dieu, et qu'il ne leur seroit pas la raison d'aimer, s'il ne se rendoit pas béatifiant pour eux. Il dit seulement que Dieu bon est l'unique et totale raison ou règle de l'amour des saints les uns pour les autres. Loin de dire que si Dieu ne se rendoit pas béatifiant, il ne seroit pas aimable pour les saints, il assure, au contraire, formellement, comme vous le voyez, que *la communication de la béatitude divine n'est plus* du tout (nequaquam) *un motif qui excite à* aimer.

Saint Thomas ajoute en cet endroit : « *Avec quel plaisir* l'âme « rend elle alors un retour sincère d'amour à son Créateur, qui l'a « aimée sans y être excité par aucune sainteté ni bonté de l'âme, « ni utilité qu'il en pût tirer, mais par sa naturelle bonté ! » Il dit encore que dans l'autre vie « l'âme loue Dieu pour Dieu ; car encore « qu'elle ne puisse le loüer sans un grand plaisir, elle ne désire « néanmoins *nullement* (*nullatenus* tamen) de le louer pour son « propre avantage, mais purement et simplement pour lui. »

Ce saint docteur ayant cette idée de la charité des bienheureux, n'en a point eu d'autre de celle des justes en cette vie. C'est le même ordre et la même nature de la charité, qui est commencée ici bas, et qui se perfectionnera dans le ciel. Ainsi, selon lui, dès cette vie on commence à aimer Dieu dans les actes de charité « sans que la » communication de la béatitude y excite la volonté *nequaquam*, « *nullatenus*. » Il ajoute[1] que « l'âme est dans une si grande « pureté d'amour pour Dieu, que si elle avoit à choisir ou d'être « privée de l'éternelle béatitude, ou de mettre un obstacle en soi ou « en autrui pour la volonté de Dieu, elle aimeroit beaucoup mieux « être privée de l'éternelle béatitude, que de retarder la volonté de « Dieu ; et elle regarderoit comme un grand bonheur d'accomplir « en tout la volonté de Dieu par son propre dommage. » Pour montrer que ce désintéressement de l'amour se trouve dès cette vie, il cite l'exemple d'Eléazar, « qui aima mieux, dit-il, être puni de « l'enfer, que de violer la loi par la crainte de la mort. » C'est dans ce même esprit que saint Thomas parle encore ainsi[2] : « L'âme

[1] *Opusc.* LXIII, cap. III.
[2] *Ibid.*, cap. VII.

« congratule Dieu non pour soi, mais pour lui : car elle est d'une « telle pureté en congratulant Dieu, qu'elle veut qu'il soit bien-« heureux, plutôt qu'elle ne veut être bienheureuse ; et même cette « âme fidèle choisiroit plutôt d'être privée pour toujours de toute « béatitude, que de voir en Dieu quelque manquement de béatitude « ou de perfection. » Si la béatitude étoit, selon saint Thomas, l'unique et totale raison d'aimer Dieu, comme vous le prétendez, monseigneur, en sorte que les bienheureux mêmes ne le dussent pas trouver aimable, s'il ne vouloit pas se rendre béatifiant pour eux ; il n'y a aucune des paroles que je viens de rapporter qui ne fût le comble des contradictions les plus extravagantes. Concluez donc que saint Thomas, loin de parler *ex professo* du motif essentiel, unique et total de l'amour de Dieu, comme vous l'assurez, dans l'endroit que vous avez cité, n'y parle en aucune façon du motif de cet amour, mais seulement de la *raison* ou règle de l'amour des bienheureux les uns pour les autres.

Le seul principe que vous pouvez tirer de cet endroit de saint Thomas ne fait rien à notre question. Il est vrai que si dans un cas absolument impossible Dieu n'étoit pas *tout le bien de l'homme*, il *ne lui seroit pas la raison d'aimer* les autres biens inférieurs et créés. Ce cas, absolument impossible, n'est pas celui où Dieu ne nous auroit pas donné gratuitement la vision intuitive ; car le cas où nous aurions été privés de ce don gratuit eût été possible avant les promesses. Il s'agit ici d'un autre cas d'absolue impossibilité. Dans ce cas absolument impossible, Dieu ne seroit plus Dieu ; il ne seroit plus lui-même : car il ne seroit pas tout notre bien ; c'est-à-dire que s'il n'étoit pas *Celui qui est*, et par qui nous sommes, il ne seroit plus notre règle d'amour pour autrui, et nous aimerions alors librement tous les autres êtres suivant les divers degrés de bien qui nous y paroîtroient. Ce bien infini est toujours libéral, bienfaisant et communicatif pour ses ouvrages ; mais il est libre de l'être plus ou moins : il l'auroit toujours été pour nous à quelque degré, quand même il n'auroit pas voulu l'être jusqu'au degré de nous destiner la béatitude surnaturelle pour sa vision intuitive. Ainsi, quand même il ne lui eût pas plu de nous la donner, il n'auroit pas laissé d'être encore tout notre bien ; nous aurions encore dû l'aimer souverainement, et n'aimer aucun autre être que selon l'ordre de sa volonté. Voilà tout le raisonnement de saint Thomas. Ce raisonnement, loin d'être une décision pour vous *ex professo*, n'est qu'une réponse à une objection sur une question tout-à-fait étrangère à celle du motif de la charité.

VIII. Pour conserver la distinction de la charité d'avec l'espérance, en ne reconnoissant qu'une seule *raison d'aimer*, qui est la béatitude, vous alléguez, monseigneur, une *solution* que vous m'accusez de réfuter « sans dire une seule fois que vous l'avez prise de « mot à mot de saint Thomas [1]. » La voici, cette solution: « C'est « que la charité emporte une union avec ce bien; et que l'espérance « en emporte un certain éloignement [2]. » Je n'ai jamais voulu dissimuler que saint Thomas a parlé ainsi. Mais ce n'est pas de quoi il est question entre nous. Il s'agit de savoir si cette distinction est, selon saint Thomas, l'essentielle qui spécifie ces deux vertus. Vous assurez « qu'il n'est pas possible d'établir entre ces vertus une dif- « férence plus profonde et plus radicale [3]. » Sans doute la *différence la plus profonde et la plus radicale* doit être la spécifique. Voyons donc si cette différence est la spécifique.

Mais vous qui vous plaignez, monseigneur, que je supprime la citation de saint Thomas, ne supprimez-vous pas l'argument que je vous ai fait? Y avez-vous répondu un mot? Le voici, puisqu'il faut vous le répéter. Si la béatitude est l'unique raison d'aimer, la béatitude est l'objet de la charité autant que de l'espérance. Car on ne peut avoir aucun genre d'amour que par l'unique raison d'aimer. Tout se réduit donc, selon vous, à dire que la charité, qui est un amour *unissant*, regarde la béatitude comme présente, au lieu que l'espérance la regarde comme future, absente, et difficile à acquérir. Mais de grâce, jetez les yeux sur les inconvénients où vous tombez par votre propre principe. 1° Si la charité ne regardoit ici-bas qu'une béatitude présente, elle ne regarderoit point une béatitude véritable. Vous savez mieux que moi qu'il n'y a de vraie béatitude que celle qui est l'assemblage de tous les biens. Saint Augustin assure souvent que celui qui espère être heureux ne l'est pas encore. Si donc la charité d'ici-bas ne regarde qu'une béatitude présente ici-bas, elle ne regarde pas la vraie et pleine raison d'aimer, qui est la béatitude vraie et complète. En cela elle est moins parfaite que l'espérance même qui regarde la parfaite raison d'aimer, savoir, la pleine et consommée béatitude. 2° La béatitude future et absente étant la seule dont nous disputons, vous voilà réduit à avouer que cette véritable béatitude n'est point un motif dans l'acte de charité. Vous ne pouvez donner pour motif à l'acte de charité qu'une béatitude imparfaite, passagère, terrestre, qui n'est qu'une simple délectation et

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 17, tom. XXIX, pag. 57.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

union d'amour ici-bas. Est-ce là cette béatitude pleine, céleste, éternelle, et fondée sur la vision intuitive, dont il est uniquement question entre nous? Je soutiens que cette délectation n'est point le motif de la charité, quoiqu'elle se trouve dans la charité même. Mais, de plus, n'est-il pas vrai qu'on pourroit avoir cette délectation passagère et imparfaite pour motif, sans avoir aucune vue de la béatitude? Voilà donc, monseigneur, votre système que vous renversez de vos propres mains, lors même que vous me reprochez que mon *grand argument est par terre*. Mon argument est décisif. Vous le supposez *par terre* [1], sans entreprendre d'y répondre. Vous triomphez seulement sur ce qu'il attaque saint Thomas. Mais il ne l'attaque nullement, et c'est vous seul qui avez besoin d'y répondre. Saint Thomas n'a jamais prétendu, comme vous, que la béatitude fût l'unique raison d'aimer Dieu ; je viens de le faire voir. Il n'a jamais dit, comme vous, « qu'il n'est pas possible d'établir entre ces vertus une différence plus profonde et plus radicale. » Au contraire, en les définissant il leur a donné pour différence spécifique que l'une cherche en Dieu l'*acquisition du bien : adeptio boni ;* et que l'autre *s'arrête en lui, non afin qu'il lui en revienne aucun bien : non ut ex eo aliquid nobis proveniat*. Il assure que c'est précisément *en cela* que la charité est *plus parfaite que l'espérance : et ideo charitas est excellentior*..... Vous renversez les définitions de saint Thomas ; et pendant que je le suis religieusement, vous m'opposez son autorité. Vous allez chercher une différence entre ces deux vertus qu'il n'a jamais donnée comme essentielle, qui n'est point dans sa conclusion, et qu'il ne marque qu'en passant, comme par occasion, dans sa réponse à une objection particulière. Cet endroit même, qui doit être expliqué avec dépendance de tant d'autres endroits qui sont fondamentaux, détruit votre opinion, puisque, suivant cette règle, la charité auroit pour motif ou raison d'aimer, non la véritable béatitude céleste qui est la future, de laquelle seule nous disputons, mais une union présente, qui n'est qu'une délectation passagère.

Que si vous voulez faire entrer dans l'acte propre de la charité la béatitude pleine et consommée, qui est future et absente, alors votre *différence profonde et radicale* s'évanouira ; alors la charité aura pour motif essentiel et inséparable, aussi bien que l'espérance, la même béatitude considérée sous la même formalité, c'est-à-dire comme future. Ainsi vous confondez ces deux vertus en confondant

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 17, tom. XXIX, pag. 57.

leurs motifs. Il faut encore ajouter que si la béatitude est l'unique raison d'aimer, comme vous le prétendez, il n'est point permis de dire qu'elle est dans les actes de charité un motif *secondaire*, et que Dieu parfait en lui même y est le motif *primitif*. Si la béatitude est l'unique et totale raison d'aimer, comme vous le dites, non seulement elle est le motif *primitif*, mais l'unique et total. Il est visible que vous n'admettez ce motif *secondaire* que pour apaiser l'école par cette mitigation apparente. Dans le fond, votre principe de l'unique *raison d'aimer* réduit tous les motifs à la béatitude seule. A quoi sert-il d'imaginer un motif *primitif* qui n'est point la raison d'aimer? A quoi sert-il de nommer un motif *secondaire* ce qui est la seule totale raison d'aimer? De plus, vous savez la maxime constante des écoles. Tout ce qui est mis comme essentiel dans les motifs des vertus en change les espèces. Ainsi quand vous ajoutez au motif de la charité un motif *secondaire* comme *essentiel*, qui est celui de l'espérance, vous changez l'espèce de la charité, et vous composez un acte mixte de ces deux vertus; c'est détruire leur distinction, que nous avons reconnue comme *révélée de Dieu* [1].

IX. Pour saint Bonaventure, j'ai déjà remarqué [2] : 1° qu'il ne parle, dans l'endroit que vous dites que j'ai *supprimé* [3], que d'une opinion qu'il propose comme probable; 2° qu'il est évident qu'il parle en cet endroit, non des actes propres de la charité, première vertu théologale, mais seulement de la charité, en la prenant dans un sens générique pour tout amour gratuit, c'est-à-dire formé par la grâce, et surnaturel; 3° qu'il n'y comprend point l'amour particulier de bienveillance, puisqu'il le représente ailleurs comme désirant le bien de Dieu sans attention au nôtre, ce qui est décisif contre vous.

Enfin qui peut douter que la charité ne nous fasse désirer *notre souverain bien et celui du prochain*, comme vous remarquez que saint Bonaventure l'a dit, parce que nous sommes avec notre prochain quelque chose qui appartient à Dieu et qui fait avec lui un même tout, que la charité regarde? Mais si vous voulez conclure de là que notre bien est un motif essentiel à tout acte de charité, il faudra aussi, selon vous, conclure que le bien du prochain est un motif essentiel à la charité, puisque la charité nous fait désirer le bien du prochain comme le nôtre. Enfin n'y a t-il pas une différence plus claire que le jour entre ces deux choses : l'une, que notre

[1] XXI[e] *Art. d'Issy*.
[2] IV[e] *Lettr. à M. de Paris*, n. 18, pag. 50.
[3] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 14, pag. 50.

amour pour Dieu nous porte à désirer notre bien et celui de notre prochain; l'autre que notre bien et celui de notre prochain soit notre raison d'aimer Dieu? Si cette dernière proposition était vraie, le bien de tous les hommes seroit le motif de la charité. Est-ce ainsi, monseigneur, que vous avez *mis saint Bonaventure dans votre parti!*

Vous y avez mis de même *Scot, Suarez*, les autres *scolastiques* et les *mystiques*, desquels vous dites que *je ne fais pas seulement semblant de les voir*. Où sont-ils? montrez-les moi. Ont-ils dit que la charité dans ses actes propres *élicitive* se complait dans les perfections bienfaisantes de Dieu? C'est ce que j'ai toujours reconnu, et qui ne fait rien pour vous. L'amour de pure complaisance [1] regarde les bienfaits de Dieu comme la démonstration de ses perfections infinies; mais il ne s'y attache point par le motif de l'utilité qui nous en revient. Ont-ils dit que la charité commande les actes de gratitude et d'espérance? C'est ce que j'ai dit après eux, et qui ne vous donne aucun avantage. Ont ils dit que la vue des bienfaits de Dieu sert à augmenter médiatement la charité, sans en être le motif? Je l'ai dit aussi très-souvent. Enfin quand même vous prouveriez qu'ils ont mis la béatitude et tous les autres bienfaits de Dieu, même temporels, comme motifs *secondaires* dans les actes propres de la charité, vous n'auriez rien prouvé pour vous contre moi. Il n'y a qu'une seule preuve qui puisse être concluante pour vous: il faut montrer par ces auteurs, qu'ils ont reconnu dans tout acte de charité ce motif comme *essentiel et inséparable* [2]. Jusqu'à ce que vous l'ayez fait, ne vous vantez pas d'*avoir les maîtres pour vous*: j'ai montré, au contraire, qu'ils sont clairement pour moi.

X. Voici par où vous voulez tourner toute l'école contre moi: « Rappelez, dites-vous [3], l'endroit où, après vous être opposé un « raisonnement tiré de l'autorité de l école, vous avouez qu'elle est « contre vous. *Ego viro non ita*. Je ne suis pas, dites-vous, de son « sentiment. » D'où vous concluez que je *méprise l'école,* lors même que *je la fais valoir contre mon adversaire.* Cet endroit mérite une singulière attention. Vous avez évité soigneusement de dire que je me suis *opposé à un raisonnement de l'école*. Vous avez bien senti que ce seroit trop dire; car, au contraire, c'est le *raisonnement de l'école* que j'ai soutenu contre vous dans l'endroit même que vous citez. Vous vous contentez de me reprocher que je me suis opposé

[1] *Rép. au Summ. Doctr.*, VIIe obj. et suiv.
[2] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 14, pag. 50.
[3] *Ibid.*, pag. 51.

à un *raisonnement tiré de l'autorité de l'école*[1]. Mais voici le fait. J'ai dit que *presque toute l'école* n'a point pris le terme de charité dans un sens générique, comme saint Thomas l'a fait une fois, et qu'*elle nie que l'amour d'espérance... soit... désintéressé.* Je déclare que je ne suis pas ce langage. *Ego vero non ita.* Vous traduisez ainsi ces mots : *Je ne suis pas de son sentiment.* Non, monseigneur, il ne s'agit pas d'un sentiment ou opinion que je soutienne contre l'école. Il ne s'agit que d'un langage qui n'importe en rien à la doctrine de l'école. Il ne s'agit que de l'usage qu'on peut faire des termes d'*intérêt* et d'*intéressé.* J'ai cru, comme vous, pouvoir, sans blesser ceux d'entre les théologiens qui parlent autrement ; j'ai cru, dis-je, qu'il m'étoit permis d'appeler désintéressés tous les actes surnaturels, puisque le Saint-Esprit nous les inspire par l'opération de la grâce. Toute la différence qui est entre vous et moi, c'est que vous avez blâmé ce langage jusqu'à dire qu'*on ne peut sans erreur ranger les* désirs du salut *parmi les actes intéressés,* et qu'en ne suivant pas ce langage, j'en ai parlé avec vénération. Mais en m'éloignant avec vous de ces théologiens, seulement pour ce langage, j'ai soutenu leur cause contre vous pour le raisonnement doctrinal, et j'ai montré que la charité n'a pas la même raison d'aimer que l'espérance, savoir, la béatitude céleste.

XI. Il est temps, monseigneur, d'examiner l'endroit le plus remarquable de votre lettre. Je voudrois pouvoir épargner au lecteur tout ce qu'il renferme d'abstrait, de sec et d'épineux ; mais l'importance de la matière me contraint de vous mener jusqu'aux dernières précisions. Voici vos paroles[2] : « Vous croyez nous embarrasser par « cette demande : Veut-on glorifier Dieu pour être heureux, ou bien « veut-on être heureux pour glorifier Dieu ? » Ma question n'est pas sans fondement ; car en tournant les paroles de saint Augustin à votre sens, vous lui faites dire[3] « non-seulement qu'on veut être « heureux, mais encore qu'on ne veut que cela, et qu'on veut tout « pour cela. » Qui dit universellement et sans restriction qu'on *veut tout pour cela* comprend sans doute la gloire de Dieu parmi les choses qu'on *veut pour cela.* Qui dit *ne veut que cela* emploie la particule négative, laquelle, selon vous, exclut si rigoureusement tout ce qui n'est point *cela.* Il est donc évident, selon vous, qu'en tout acte on ne veut que *cela,* c'est-à-dire être heureux. Ma demande est donc précise : 1° *Ne veut-on* en tout acte *que cela,* c'est-à-dire son

[1] *Rép. au Summ.,* VIIe obj.
[2] *Rép. à quatr. lettr.,* n. 15, tom. XXIX, pag. 54.
[3] *Ibid.,* n. 9, pag. 51.

bonheur, et point la gloire de Dieu? 2° *Veut-on tout*, et la gloire de Dieu même, *pour cela?* Quand j'ai dit que les âmes parfaites ne désiroient la béatitude surnaturelle que pour se conformer au bon plaisir ou volonté gratuite de Dieu, qui étoit libre avant ses promesses de ne nous la donner pas, vous m'en avez fait un crime énorme. La particule négative vous a parue scandaleuse, quoique je ne m'en servisse que pour établir les droits de Dieu sur sa créature, et pour ne laisser en elle aucun désir d'un don gratuit qui ne fut rapporté au bon plaisir de Dieu pour ce don. Pour vous, monseigneur, vous ne craignez point de l'employer pour faire entendre qu'en aimant Dieu et sa gloire, la créature est en droit de *ne vouloir que cela*, c'est-à-dire son bonheur ou contentement.

Au lieu de répondre précisément à une demande si capitale, vous dites d'abord que *j'incidente*, que je *chimérise*, et qu'*il y a longtemps que j'ai tout sacrifié à la vanité de mon système*: mais ces dures corrections ne sont pas des réponses. Enfin, vous parlez ainsi: « On vous répond en deux mots. Ces deux choses sont inséparables. » Mais ces *deux mots* suffisent-ils pour *répondre* à une si grande question? La gloire de Dieu étoit-elle, avant ses promesses, absolument *inséparable* de notre béatitude surnaturelle? Un don gratuit est-il une dette? L'homme n'auroit-il jamais pu glorifier Dieu sans ce don gratuit? Est-ce *chimériser* et *sacrifier tout à la vanité de mon système*, que de dire, après le Catéchisme du concile de Trente, que *Dieu auroit pu nous assujettir à servir à sa gloire sans aucune récompense;* et que loin de devoir la béatitude céleste aux droits de notre nature, et à la constitution de notre volonté, c'est *par clémence* qu'il nous a destiné ce bien qu'il ne nous devoit pas? Vous voyez que le Catéchisme du concile, pour perfectionner l'amour, *chimérise*, favorise la *vanité de mon système*, et *sépare l'inséparable*, pour me servir des termes que vous employez contre moi. Il n'est donc pas permis de dire que *ces deux choses sont* absolument *inséparables* en elles-mêmes, ce qui n'est pas; toute l'école déclare qu'elles peuvent du moins être séparées par simple abstraction dans des actes passagers. Vous avouez au moins que ce sont *deux choses*. De plus, vous reconnoissez que l'une, qui est la gloire de Dieu, *est plus excellente en elle-même* que l'autre, qui est notre béatitude. Enfin, vous avez fait bien davantage; car en parlant de l'intérêt *que l'âme délicate a en abomination*, selon Albert-le-Grand, vous avez dit que cet intérêt signifie les *biens vraiment éternels* recherchés *finalement, ultimate*, sans les rapporter à la gloire de Dieu. Vous avez donc reconnu qu'on peut séparer ces *deux choses*

Pourquoi donc tant d'efforts pour éviter de dire qu'on veut la moins parfaite pour la *plus excellente*, et que la plus excellente est la fin dernière ; en sorte qu'on ne doit vouloir l'autre que pour la lui rapporter, comme un moyen ou fin subalterne? En parlant ainsi, vous parleriez simplement, clairement, précisément comme toute l'école. En refusant de parler ainsi, quel soupçon ne donnez-vous pas! vous paroissez toujours vouloir confondre la béatitude objective, qui est Dieu même, avec la formelle, qui n'est qu'un don créé. C'est ce qui vous a fait dire de la formelle qu'elle *est Dieu même, comme possédé de nous et nous possédant*. Non, monseigneur, le don créé n'est point le Créateur. A cela vous répondez : *Y a-t-il deux béatitudes?* Non, il n'y en a qu'une. Mais elle exprime deux choses qu'il n'est jamais permis de confondre, savoir, Dieu, objet qui cause la béatitude, et la béatitude elle-même, qui est l'état ou disposition de la créature béatifiée. Tout cela est clair et vulgaire : il n'y a que vous seul qui refusez de parler ainsi. Vous voulez toujours faire de ces *deux choses* si différentes une fin dernière totale et indivisible. De là vient que vous ne répondez point à mon dilemne. Au lieu de dire clairement que dans les actes de charité on ne veut point glorifier Dieu pour être heureux, et qu'on ne veut être heureux que pour glorifier Dieu, vous vous retranchez à dire que *Dieu met sa gloire précisément dans notre utilité*[1]. Il est vrai qu'il tire sa gloire de notre utilité ; mais notre utilité n'est pas sa gloire. De plus, Dieu, selon le Catéchisme du concile, auroit pu *ne joindre pas sa gloire avec notre utilité*. Enfin notre utilité et sa gloire sont deux choses, de votre propre aveu. Deux choses si inégales ne peuvent point être mises en égalité pour composer une seule et même fin dernière. Si on rapporte selon la règle l'une à l'autre, c'est-à-dire la moins parfaite à la *plus excellente*, celle qui est rapportée, loin d'être la dernière, n'est plus qu'un moyen par rapport à celle qui est la seule véritable dernière fin.

Direz-vous, monseigneur, ce qui est inouï dans l'Eglise, savoir, qu'on ne rapporte point l'une de ces deux fins à l'autre, parce qu'elles sont *inséparables?* Direz-vous que comme nous devons désirer notre bonheur pour la gloire de Dieu, nous devons également et sans aucune distinction désirer la gloire de Dieu pour notre bonheur? Ne seroit-ce pas nous mettre en égalité avec Dieu par un rapport égal et réciproque de notre béatitude à sa gloire, et de sa gloire à notre béatitude ? Avouez donc qu'il est essentiel que la créature rapporte son bonheur comme moyen ou fin subalterne à la gloire de

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 15, pag. 54.

Dieu, comme à son unique fin dernière, sans rapporter jamais la gloire de Dieu à son bonheur.

Ce fondement inébranlable étant posé, je reviens à ma demande, sur laquelle j'insiste plus que jamais. En cherchant la gloire de Dieu, *ne veut-on que cela*, c'est-à-dire le bonheur? Veut-on *tout pour cela*, c'est-à-dire la gloire même de Dieu, pour notre bonheur? Puisqu'il faut rapporter notre bonheur comme moyen à cette gloire comme à la dernière fin, il est vrai de dire que cette gloire est une fin simple et dernière, pour laquelle on veut tout le reste; qu'on veut pour elle-même, pour elle seule, et qu'on ne veut pour aucune autre fin ultérieure, non pas même pour notre bonheur. On peut bien demander d'un moyen pourquoi il est voulu, parce qu'il n'est qu'une fin subordonnée à une autre. Mais pour la fin dernière, c'est la détruire et se contredire manifestement que de demander pourquoi on la veut; c'est supposer qu'elle n'est pas la dernière raison de vouloir: c'est faire ce que l'école appelle ou le *progrès à l'infini*, ou le *cercle vicieux*. C'est le progrès à l'infini, si on veut la fin dernière pour quelque autre fin ultérieure. C'est faire le cercle vicieux, et faire même ce cercle entre le don créé et le Créateur, que de mettre un rapport également réciproque entre ces deux fins. Ne dites donc pas qu'on veut tout pour être heureux; car on croiroit que vous voulez dire que c'est pour être heureux qu'on veut même la dernière fin, qui est la gloire de Dieu : on ne la doit jamais vouloir que pour elle-même.

Considérez encore, s'il vous plait, la nature de l'acte par lequel je rapporte ma béatitude à la gloire de Dieu. Il y a une très-réelle différence entre vouloir la béatitude, et la rapporter à Dieu. La vouloir, c'est la regarder comme l'objet auquel on tend, et par lequel on est excité. Voilà un acte d'espérance. La rapporter n'est pas précisément et formellement la vouloir; c'est ne la regarder que comme une chose qu'on veut faire servir à Dieu, et qu'on lui offre. Voilà un acte de charité. Ce n'est point par le désir d'avoir une chose, qu'on offre à Dieu cette chose pour la faire servir à sa gloire. Le rapport que je fais de cette béatitude à cette gloire n'a point pour motif cette béatitude même. Par exemple : ce n'est point pour ma santé que je rapporte ma santé au service de l'Eglise, pour lequel je veux me bien porter. La fin subalterne, il est vrai, est un motif pour moi à l'égard des choses que je rapporte à elle. Selon l'exemple déjà rapporté, je puis avoir pour motif d'un certain régime la santé dont j'ai besoin; mais cette santé, que je rapporte à la fin ultérieure du service de l'Eglise, ne peut être le motif qui me l'a fait rapporter à la fin

dernière. Autrement, le moyen seroit mon motif pour rapporter le moyen même à la fin dernière ; ce qui renverseroit tout l'ordre des fins. Je voudrois les moyens pour les moyens mêmes: je voudrois faire servir ma santé au service de l'Eglise, par le désir de ma santé même. Il faut dire précisément la même chose de la béatitude à l'égard de la gloire de Dieu. Ce n'est point par le motif de cette béatitude que je la veux faire servir à glorifier Dieu. Ce seroit confondre un motif subalterne, avec le rapport ultérieur de ce motif même à la dernière fin. Quoique tout ceci soit abstrait, j'ose dire, sans exagération, qu'il est démonstratif. Il est donc vrai que le rapport que nous faisons de notre béatitude à la gloire de Dieu ne peut jamais avoir cette béatitude pour motif, et par conséquent que tout ce qui est ultérieur à ce motif, et qui touche immédiatement la véritable fin dernière, a une autre raison d'aimer très-supérieure à notre bonheur. Encore une fois, monseigneur, ne dites plus que *vouloir Dieu, c'est vouloir être heureux* [1]. Si vous entendez par *vouloir Dieu*, vouloir le posséder par la béatitude formelle, vous dites vrai ; mais alors vous ne parlez que d'un acte d'espérance, et vous ne dites rien qui appartienne à notre question sur la charité. Si, au contraire, vous entendez par *vouloir Dieu* l'aimer de pure bienveillance, se rapporter à lui et vouloir sa gloire; *vouloir Dieu* n'est point précisément vouloir être heureux. C'est seulement vouloir une chose d'où la béatitude résulte réellement, mais non pas être excité à la vouloir par le motif de la béatitude. C'est pour éviter ces questions si précises, et qui rendent la décision si claire, que vous tâchez toujours de confondre la béatitude objective avec la béatitude formelle, c'est-à-dire le Créateur avec le *don créé*.

XII. Je ne dois pas omettre ici que votre principe de l'unique *raison d'aimer*, qui est la béatitude, anéantit l'acte de parfaite contrition reconnu par tous les théologiens. Si la béatitude est l'unique raison d'aimer, on ne peut s'affliger de son péché que par le désir d'être heureux, et par la crainte de manquer à l'être. Dès-lors le motif de la pure perfection et sainteté de Dieu, qui est contraire au péché, devient un motif chimérique et une source d'illusion hors de l'unique raison d'aimer. De peur d'être quiétiste, il ne faudra plus faire que des actes d'attrition, et ne détester son péché que pour ne perdre pas l'avantage d'être heureux. Si quelqu'un veut s'en affliger indépendamment des motifs de crainte et d'espérance, vous l'arrêterez, et vous lui direz : C'est l'illusion des quiétistes, c'est s'imposer

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 15, pag. 55.

à soi-même, c'est renverser la grâce et la nature. « Non-seulement « on veut être heureux, mais encore on ne veut que cela, et on veut tout pour cela. » Ainsi, monseigneur, vous contenterez pleinement les casuistes que vous croyez les plus relâchés ; car il n'y en a point qui ne soient d'accord avec vous pour admettre toujours, dans les actes des pécheurs pénitents, le désir d'être heureux en Dieu, et la crainte de ne l'être pas.

XIII. Si vous voulez encore, monseigneur, que le motif de la béatitude soit essentiel en tout acte d'amour, rappelez, je vous supplie, les instructions que vous donniez autrefois à monseigneur le dauphin. Les voici tirées de celles de saint Louis à sa fille Isabelle [1] : « Ayez toujours, disoit-il, l'intention de faire purement la volonté « de Dieu par amour, quand même vous n'attendriez ni punition « ni récompense. « Vous ajoutiez, monseigneur : « C'est ainsi qu'il « instruisoit ses enfants et qu'il vivoit lui-même. L'amour de Dieu « animoit toutes ses actions : il louoit beaucoup les paroles d'une « femme qu'on trouva dans la Terre-Sainte, tenant d'une main un « flambeau allumé, et de l'autre un vase plein d'eau. Comme on lui « demanda ce qu'elle vouloit faire, elle répondit qu'elle vouloit brû- « ler le paradis et éteindre l'enfer, afin que les hommes ne servissent « plus Dieu que par le seul amour. C'est par cet amour qu'un si « grand roi s'est élevé à un si haut degré de sainteté, qu'il à mé- « rité d'être canonisé, et d'être proposé pour modèle à tous les « princes. C'est pourquoi je me suis plus étendu sur ces paroles, « qu'il a laissées à ses descendants comme un héritage plus pré- « cieux que la royauté. » Vouloir brûler le paradis, c'est-à-dire la béatitude promise, et noyer l'enfer avec ses flammes, c'est-à-dire anéantir la peine éternelle, est-ce un amour qui ait la béatitude pour motif essentiel ? Ne veut-on qu'être heureux, veut-on tout pour cela, ne veut-on rien que pour cela, quand on voudroit pouvoir brûler le paradis et anéantir la béatitude céleste, pour *ne servir plus Dieu que par seul amour?* Voilà néanmoins l'amour que vous avez enseigné à monseigneur le dauphin, comme étant *plus précieux* que la couronne de saint Louis. Lui enseigniez-vous alors l'*erreur* fondamentale du quiétisme ? vous perdiez-vous en lui enseignant cette erreur ? Pour moi, je n'ai jamais proposé ce pur amour à monseigneur le duc de Bourgogne.

XIV. J'aurois encore, monseigneur, bien des remarques importantes à faire ; mais la longueur de cette lettre, pleine de discussions

[1] *Histoire de France* donnée en thème à monseigneur le dauphin, *par M. de Meaux*, tom. I, *édit. de Vers.*, pag. 165.

sèches et épineuses, me presse de la finir. Il me suffit d'avoir éclairci ce que vous nommez le *point décisif qui renferme la décision du tout.* Il m'est impossible de vous suivre dans toutes les objections que vous semez sur votre chemin. Les difficultés naissent sur vos pas. Tout ce que vous touchez de plus pur dans mon texte se convertit aussitôt en erreur et en blasphème. Mais il ne faut pas s'en étonner. Vous exténuez et vous grossissez chaque objet selon vos besoins, sans vous mettre en peine de concilier vos expressions. Voulez-vous me faciliter une rétraction, vous en aplanissez la voie ; elle est si douce qu'elle n'effraie plus. Ce n'est, dites-vous, qu'un *éblouissement de peu de durée.* Mais si on va chercher ce que vous dites ailleurs pour alarmer toute l'Eglise, pendant que vous me flattez ainsi, on trouvera que ce court *éblouissement* est un *malheureux mystère*, et un *prodige de séduction.* Tout de même, s'agit-il de me faire avouer que j'ai été entêté des livres et des visions de madame Guyon ; vous rendez la chose si excusable, qu'on est tout étonné que je ne veuille pas la confesser pour vous apaiser. *Est-ce un si grand malheur*, dites-vous, *d'avoir été trompé par une amie* ? Mais quelle est cette amie ? C'est, selon vous une *Priscille* dont je suis le *Montan.* Ainsi vous donnez comme il vous plaît aux mêmes objets les formes les plus douces et les plus affreuses.

Je suis, etc.

RÉPONSE

A L'ÉCRIT INTITULÉ

RELATION SUR LE QUIÉTISME.

AVERTISSEMENT.

I. Avant d'éclaircir à fond l'histoire de madame Guyon, dont on m'accuse sans fondement de ne pas condamner les livres, je ne demande au lecteur qu'un moment de patience pour lui faire remarquer quel étoit l'état de notre dispute, quand M. de Meaux a passé de la doctrine aux faits. J'ai prouvé à ce prélat, dans ma *Réponse à la Déclaration* et dans mes dernières *Lettres*, qu'il avoit altéré mes principaux passages, pour m'imputer des sentiments impies; et il n'a vérifié aucun de ces passages suivant ses citations. J'ai montré des paralogismes manifestes qu'il a employés pour me mettre des blasphèmes dans la bouche, et il n'y répond rien. Je l'ai pressé, mais inutilement, de répondre sur des questions essentielles à la religion, et décisives pour mon système. Il s'agit de savoir si Dieu avant ses promesses gratuites a été libre, ou non, de nous donner la béatitude surnaturelle. Cette béatitude est-elle une vraie grâce, ou une dette sous le nom de grâce? Si Dieu ne l'eût pas donnée, n'auroit-il point été aimable pour sa créature? auroit-il perdu ses droits? Un don gratuit et accordé par surérogation peut-il être la *raison d'aimer*, sans laquelle Dieu ne seroit pas aimable? Peut-on dire que cette

béatitude, qui ne nous étoit pas due, soit, autant dans les actes de la charité que dans ceux de l'espérance, la seule raison d'aimer? Ne doit-on pas aimer Dieu d'un amour indépendant d'un don qu'il étoit libre de ne nous accorder jamais? Peut-on dire que saint Paul, Moïse, et tant d'autres saints après eux, ont extravagué contre l'essence de l'amour même, lorsqu'ils ont supposé cet état où la béatitude surnaturelle ne nous auroit pas été donnée, et qu'ils ont voulu aimer Dieu indépendamment de ce don? Est-il possible que tous ces saints aient mis le comble de la perfection dans un amour chimérique, contraire à l'essence de l'amour même, et qui est la source empoisonnée du quiétisme? La réponse de ce prélat est que j'éblouis le lecteur par une *métaphysique* outrée, qui le *jette dans des pays inconnus* [1].

II. Je faisois encore cette question : Les justes imparfaits, que les Pères nomment mercenaires, sont-ils, comme M. de Meaux le fait entendre [2], moins *touchés de Dieu récompense incréée* que d'une béatitude fabuleuse *hors, en quelque façon, de lui*, qu'ils ne pourroient regarder sérieusement sans démentir leur foi? Enfin je demandois sans relâche à ce prélat s'il nie tout milieu entre les vertus surnaturelles et la cupidité vicieuse; et si la mercenarité ou intérêt propre des justes imparfaits, que les Pères excluent de la vie la plus parfaite, ne peut pas être souvent une imperfection, sans être un vice. A toutes ces questions nulle réponse précise. Ce prélat veut que je lui réponde sur les moindres circonstances de l'histoire de madame Guyon, comme un criminel sur la sellette répondroit à son juge. Mais quand je le presse de me répondre sur des dogmes fondamentaux de la religion, il se plaint de mes questions, et ne veut point s'expliquer. Ce n'est pas que ces questions lui aient échappé. Au contraire, il les rapporte presque toutes, et prend soin de n'en résoudre aucune. Ce prélat, qui souffre si impatiemment qu'on le croie en demeure sur les moindres difficultés, pousse jusqu'au bout un profond silence sur des choses si capitales. Il ne répond jamais ni oui ni non sur mes demandes précises.

III. L'embarras de M. de Meaux étoit encore redoublé par les réponses des deux prélats unis avec lui. Il rejette l'amour naturel délibéré, innocent, et distingué des vertus surnaturelles sans être vicieux. Mais M. l'archevêque de Paris reconnoît que cet amour, sans être élevé à l'ordre surnaturel, peut être quelquefois innocent, quoiqu'*il arrive presque toujours*, selon lui [3], *que la concupiscence le dérègle*. M. de Meaux veut que l'opinion de l'amour indépendant du motif de la béatitude soit la source du quiétisme. Il dit que *c'est en cela qu'est mon erreur*, que *c'est le point décisif, le point qui renferme la décision du tout*, et que c'est par cette doctrine que je me *perds* [4]. Mais M. l'évêque de Chartres, qui vient à son secours contre moi, se tourne, en ce point, pour moi contre lui, et déclare que cette doctrine est celle qu'il a *soutenue* dans ses thèses [5].

M. de Meaux veut que l'oraison passive, qu'on ne peut nier *sans une insigne témérité*, soit une ligature réelle et absolue des puissances de l'âme pour tous les actes *sensibles, discursifs et autres* [6]. Mais M. l'archevêque de Paris n'admet pas cette définition, et veut seulement que les pussances *paroissent liées*, et soient *comme liées, dans ce temps-là* [7].

[1] *Relat. sur le Quiét.*, VI[e] sect., n. 8, tom. XXIX, pag. 613.
[2] V[e] *Ecrit*, n. 4 et 6, tom. XXVIII, pag. 504, 507.
[3] *Réponse de M. de Paris aux quatre lettres.*
[4] *Réponse de M. de Meaux aux quatre lettres*, n. 14, 19, 26, tom. XXIX, pag. 49, 61, 87.
[5] *Lettr. past.*, n. 6; *voyez* tom. VII des Œuvres complètes.
[6] *Et. d'orais.*, liv. VII, n. 14, tom. XXVII, pag. 272.
[7] *Réponse de M. de Paris aux quatre lettres.*

IV. Dans cet embarras, l'histoire de madame Guyon paroît à M. de Meaux un spectacle propre à faire oublier tout-à-coup tant de mécomptes sur la doctrine. Il dit que « l'erreur s'aveugle elle-même jusqu'au point de le forcer « à déclarer tout, quand, non contente de paroître vouloir triompher, elle « insulte [1] »

V. Qui est-ce qui *le force à déclarer tout?* J'ai toujours borné la dispute aux points dogmatiques; et malgré mon innocence, j'ai toujours craint des contestations des faits, qui ne peuvent arriver entre des évêques sans un scandale irrémédiable. Mais enfin si mon livre est plein, comme on l'a dit cent fois, des plus extravagantes contradictions et des erreurs les plus monstrueuses, pourquoi mettre le comble au plus affreux de tous les scandales, et révéler aux yeux des libertins et des hérétiques ce qu'il appelle un *malheureux mystère,.....* un *prodige de séduction* [2]*?* Pourquoi sortir du livre, si le texte suffisoit pour le faire censurer? « Si elles voient maintenant « le jour, dit-il [3], parlant de mes lettres secrètes, c'est au moins à l'ex- « trémité, lorsqu'on me force à parler, et toujours plus tôt que je ne « voudrois. »

VI. Qui est-ce qui l'y *force,* où est cette *extrémité?* Qu'ai-je fait que défendre le texte de mon livre depuis un an et demi, en le soumettant au pape? Que s'il falloit, pour la sûreté de l'Eglise, qu'outre la censure du livre on révélât encore ce *malheureux mystère,* pourquoi l'a-t-il si longtemps caché? Pourquoi ne le révèle-t-il qu'après s'être rendu si suspect dans son témoignage par tant de passages manifestement altérés, par tant d'imputations terribles et visiblement outrées, par une prévention extrême contre la définition de la charité reconnue de toutes les écoles, enfin par son silence poussé jusqu'au bout sur tant de questions décisives? Tandis qu'il ne s'agissoit que du péril de l'Eglise, il ne faisoit aucun scrupule de taire le *malheureux mystère.* Mais dès qu'il en a eu besoin pour se débarrasser sur la dispute dogmatique, cette dispute le *force à l'extrémité* à publier mes lettres secrètes; elle le réveille, et le presse plus que le péril de l'Eglise même. C'est en *triomphant,* et en lui *insultant,* que je le *force à révéler..... le prodige de séduction,* et à montrer qu'en nos jours une *Priscille* a trouvé un *Montan* [4].

VII. Mais est-il juste de croire qu'il parle sans préventions sur des choses secrètes, et qu'il n'allègue que quand il manque de preuves pour les publiques? Avant que d'être reçu à alléguer des faits secrets, il doit commencer par vérifier toutes les citations de mon texte que je soutiens, dans mes réponses, qu'il a altérées. Encore une fois : si le texte de mon livre est censurable, pourquoi ne s'y renferme-t-il pas? pourquoi a-t-il recours à tant de faits étrangers, odieux, et que nul point d'honneur ne doit faire révéler par un évêque contre son confrère, supposé même qu'ils soient véritables? Quelque tort que je puisse avoir de *triompher* et *d'insulter,* M. de Meaux devroit être plus sensible au scandale qu'au succès de la dispute; et à l'honneur du caractère commun entre nous, qu'à tout ce qui lui est personnel. Si, au contraire, le texte de mon livre ne contient pas les erreurs qu'il y veut trouver, pourquoi a-t-il rejetté toute proposition de l'expliquer? pourquoi attaque-t-il enfin ma personne pour flétrir le livre par l'auteur, craignant de ne pouvoir flétrir l'auteur par le livre? S'il se croyoit obligé en conscience à me dénoncer à l'Eglise comme un fanatique, comme un second Molinos, comme le *Montan* d'une nouvelle *Priscille,* il falloit commencer par là. Au lieu de combattre l'amour de pure bienveillance autorisé par toutes les écoles; au lieu de rejetter tout milieu entre les vertus surnaturelles et l'amour

[1] *Relat.,* XIe sect., n. 8, tom. XXIX, pag. 648.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* IIIe sect., n. 15, pag. 561.
[4] *Ibid.,* XIe sect., n. 8, pag. 649.

vicieux; au lieu de faire extravaguer contre l'essence de l'amour saint Paul, Moïse, et tout *ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise*[1]; au lieu de faire désirer aux justes mercenaires un paradis fabuleux qui dément leur foi; au lieu de mettre la cause de l'Eglise en péril, en la défendant par tant d'excès visibles, il falloit dire que mon livre étoit susceptible d'un bon sens; mais qu'il savoit que j'étois hypocrite et fanatique depuis plusieurs années, et que sous des expressions artificieuses je cachois tout le venin de Molinos. Tout au contraire, ce prélat n'attaque ma personne que quand il est dans l'impuissance de répondre sur la doctrine. Telle est l'*extrémité qui le force à parler*. Alors il publie sur les toits ce qu'il ne disoit qu'à l'oreille; alors il a recours à tout ce qui est le plus odieux dans la société humaine. Le secret des lettres missives, qui dans les choses d'une confiance si religieuse et si intime est le plus sacré après celui de la confession, n'a plus rien d'inviolable pour lui. Il produit mes lettres à Rome, il les fait imprimer pour tourner à ma diffamation les gages de la confiance sans borne que j'ai eue en lui. Mais on verra qu'il fait inutilement ce qu'il n'est jamais permis de faire contre son prochain. Voilà, pour ainsi dire, le point de vue d'où le lecteur doit regarder cette nouvelle accusation.

VIII. Pour traiter tous ces faits avec ordre et exactitude, je vais les réduire à sept chefs principaux; savoir : 1° l'estime que j'ai eue pour madame Guyon; 2° la défense que M. de Meaux m'accuse d'avoir faite de ses livres dans mes manuscrits; 3° la signature des Articles d'Issy; 4° mon sacre; 5° le refus de mon approbation pour le livre de M. de Meaux; 6° l'impression du mien; 7° ce qui est arrivé depuis cette impression.

CHAPITRE PREMIER.

De l'estime que j'ai eue pour madame Guyon.

I. Je la connus au commencement de l'année 1689, quelque temps après qu'elle fut sortie du monastère de la Visitation de la rue Saint-Antoine, et quelques mois avant que j'allasse à la cour. J'étois alors prévenu contre elle sur ce que j'avois ouï dire de ses voyages. Voici ce qui contribua à effacer mes impressions. Je lus une lettre de feu M. de Genève, datée du 29 juin 1683, où sont ces paroles sur cette personne : « Elle donne un tour à ma disposition à son « égard, qui est sans fondement. Je l'estime infiniment, et par-des- « sus le Père de La Combe : mais je ne puis approuver qu'elle veuille « rendre son esprit universel; et qu'elle veuille l'introduire dans tous « nos monastères, au préjudice de celui de leurs instituts. Cela di- « vise et brouille les communautés les plus saintes. Je n'ai que ce « grief contre elle. A cela près, je l'estime et je l'honore au-delà de « l'imaginable. » Je voyois que le *seul grief* de ce prélat étoit le zèle indiscret d'une femme qui vouloit trop communiquer ce qu'elle croyoit bon, et qu'*à cela près il l'estimoit infiniment et l'honoroit au-delà de l'imaginable*.

[1] *Inst. sur les ét. d'orais.*, liv. IX, n. 4, tom. XXVII, pag. 357.

Quoique ce prélat ait défendu, l'an 1688, les livres de madame Guyon, il paroît néanmoins avoir persisté, jusqu'au 8 février de l'an 1695, à estimer la vertu de cette personne. Voici les paroles d'une lettre de lui, datée de ce jour-là :

« M.....,

« Quand j'ai reçu votre lettre du dernier jour de l'année 1694, « j'en avois déjà anticipé la réponse par une lettre que j'ai confiée « à M. B., docteur de Sorbonne. Je vous avoue que j'ai de la peine « de prendre le sens de la vôtre, parce que vous y paroissez préoc- « cupé de certaines idées qui n'ont rien de commun avec la situa- « tion où je me trouve à votre égard. On vous a fait une injustice « si on vous a imputé d'être venu dans ce pays pour y prendre des « armes contre la dame que vous me nommez. C'est à quoi nous « n'avons songé ni vous ni moi. Dieu le sait, et les hommes le « connoîtront un jour. Je ne vous ai jamais ouï parlé d'elle *qu'avec* « *beaucoup d'estime et de respect*, et *ma mémoire ni ma conscience* « *ne me reprochent pas d'en avoir jamais parlé autrement*. Si elle a « eu quelques chagrins à Paris, elle ne les doit imputer qu'aux liai- « sons qu'elle a eues au Père La Combe, avant même que j'eusse « le bien de la connoître. Et l'on ajoute qu'elle s'est fait des affaires « par des communications et des conférences qu'elles a eues dans « Paris avec quelques personnes du parti de quiétisme outré. Quel- « que éloignement que je lui aie toujours témoigné d'avoir pour « cette doctrine et pour les livres du Père La Combe, *j'ai toujours* « *parlé de la piété et des mœurs de cette dame avec éloge. Voilà* « *en peu de mots les véritables sentiments où j'ai toujours été* « *à son égard*, et qui vous doivent feire connoître dans quel- « les dispositions je suis pour tout ce qui peut vous intéresser, » etc.

On voit que ce prélat, malgré tout ce qu'il blâmoit fortement dans la conduite de cette personne, sur des choses qu'il regardoit sans doute comme des indiscrétions, n'en parloit jusqu'en ce temps-là qu'avec *estime*, *respect*, *éloges pour sa pitié* et *pour ses mœurs ;* que c'étoient ses *véritables sentiments ;* et que sa *conscience* lui eût fait des *reproches*, s'il en eût *jamais parlé autrement*.

Je ne rapporte point ces lettres pour justifier madame Guyon. Ce n'est pas elle, c'est moi seul que je veux justifier de l'avoir estimée. J'ai les lettres originales de feu M. l'évêque de Genève, et je ne les ai jamais montrées à personne, tant je suis éloigné de vou

loir défendre cette personne. Si ce prélat a pu être trompé innocemment, pourquoi ne puis-je pas l'avoir été après lui, et sur son témoignage ?

II. M. de Meaux dira peut-être que le témoignage de feu M. de Genève ne doit décider de rien, parce qu'il n'avoit pas vu la *Vie* de madame Guyon et ses autres écrits fanatiques. Eh bien, citons à M. de Meaux un témoin qui ait lu et examiné à fond tous les manuscrits de madame Guyon ; ce témoin ne doit pas lui être suspect, puisque je n'en veux point d'autre que lui-même. Il l'a gardée six mois dans le monastère de la Visitation de Meaux, supposant, comme on le va voir, qu'elle m'avoit ébloui. Il connoissoit alors non-seulement ses livres imprimés, mais encore tous ses manuscrits, où il assure qu'elle a dévoilé tout son fanatisme. Il devoit donc se défier d'elle plus que tous ceux qui l'avoient vue jusqu'alors. Supposé que j'eusse été trompé, il ne lui étoit pas permis de l'être. Ma séduction, dont il étoit si étonné, devoit être un grand préservatif pour lui. Voici néanmoins ce qu'il fit, quand elle fut dans son diocèse : il lui continua dès le premier jour l'usage des sacrements, sans lui faire rétracter ni avouer aucune erreur. Dans la suite, après avoir lu tous les manuscrits et examiné soigneusement la personne, il lui dicta un acte de soumission sur les trente-quatre Articles, daté du 15 avril 1695, où, après avoir condamné toutes les erreurs qu'on lui imputoit, il lui fit ajouter ces paroles : « Je déclare néanmoins avec tout respect, et sans préjudice de « la présente soumission et déclaration, que je n'ai jamais eu intention de rien avancer qui fût contraire à l'esprit de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, à laquelle j'ai toujours été et « serai toujours soumise, Dieu aidant, jusqu'au dernier soupir de « ma vie : ce que je ne dis pas pour me chercher une excuse, « mais dans l'obligation où je crois être de déclarer en simplicité « mes intentions. » Par cet acte, que M. de Meaux n'a pas jugé à propos de rapporter, il justifie les intentions de la personne, puisqu'il lui dicte des paroles pour les justifier, et que ces paroles dictées par lui sont le fondement sur lequel il vouloit lui donner une attestation.

M. de Meaux lui dicta encore ces paroles dans sa souscription à l'*Ordonnance* où il censuroit les livres de cette personne : « *Je « n'ai eu aucune des erreurs expliquées dans ladite Lettre pas- « torale ; ayant toujours eu intention d'écrire dans un sens très- « catholique, ne comprenant pas alors qu'on en pût donner un « autre.* Je suis dans la dernière douleur que mon ignorance et

« le peu de connoissance des termes m'en ait fait mettre de con-
« damnables. »

Il faut toujours se souvenir que ce n'est pas elle que M. de Meaux laisse parler comme elle veut. C'est lui qui exige d'elle un acte solennel de soumission, qui doit servir de fondement pour assurer l'Eglise de la sincérité de cette personne ; c'est lui qui choisit tous les termes, c'est lui qui lui fait dire qu'elle n'a *eu aucune des erreurs* en question, et qu'elle *ne comprenoit pas même qu'on pût donner* à ses paroles *d'autre sens* que le sens catholique, qui étoit le sien. Enfin il lui fait dire, dans ces actes si sérieux, et qui doivent être si religieusement véritables, qu'elle déclare n'avoir *eu aucune des erreurs*, etc., non pour se *chercher une vaine excuse*, mais dans l'*obligation où elle croit être de déclarer en simplicité ses intentions*. Voilà ce que M. de Meaux, après avoir vu tous les manuscrits, tels que la *Vie* de madame Guyon, les *Torrents*, et son *Explication de l'Apocalypse*, dicta à cette personne comme un témoignage qu'elle se devoit en conscience à elle-même pour justifier *ses intentions*, c'est-à-dire le sens dans lequel elle avoit entendu ses ouvrages en les composant.

III. C'est sur ces déclarations de *ses intentions*, faites devant Dieu et dictées par ce prélat, qu'il lui donna l'attestation suivante :

« Nous, Évêque de Meaux, certifions à tous qu'il appartiendra
« au moyen des déclarations et soumissions de madame Guyon,
« que nous avons par-devers nous souscrites de sa main, et des
« défenses par elle acceptées avec soumission, d'écrire, enseigner,
« dogmatiser dans l'Eglise, ou de répandre ses livres imprimés ou
« manuscrits, ou de conduire les âmes dans les voies de l'oraison
« ou autrement, ensemble du bon témoignage qu'on nous en a
« rendu depuis six mois qu'elle est dans notre diocèse et dans le
« monastère de Sainte-Marie, nous sommes demeuré satisfaits de
« sa conduite, et lui avons continué la participation des saints
« sacrements dans laquelle nous l'avons trouvée ; déclarant en
« outre que nous ne l'avons trouvée impliquée en aucune sorte
« dans les abominations de Molinos, ou autres condamnés ail-
« leurs, et n'avons entendu la comprendre dans la mention qui
« en a, par nous, été faite dans notre ordonnance du 6 avril 1695.
« Donné à Meaux, le 1er juillet 1695. *Signé* J.—Bénigne, *évêque*
« *de Meaux*, et plus bas : *Par monseigneur*, Ledieu. »

IV. M. l'archevêque de Paris a suivi la même conduite à l'égard de cette personne. Il lui a continué l'usage des sacrements, sans exiger d'elle l'aveu d'avoir cru aucune des erreurs que M. de Meaux

prétend, dans son livre, qu'elle a voulu évidemment enseigner dans les siens par un système toujours clairement soutenu. Bien plus, ce prélat fit faire à cette personne, le 28 août 1696, un acte de soumission où il la fit parler ainsi : « Au reste, quoique je sois « très-éloignée de vouloir m'excuser, et, qu'au contraire, je veuille « porter toute la confusion des condamnations qu'on jugera né- « cessaires pour assurer la pureté de la foi, *je dois néanmoins « devant Dieu et devant les hommes ce témoignage à la vérité : que « je n'ai jamais prétendu insinuer par aucune de ces expressions « aucune des erreurs qu'elles contiennent. Je n'ai jamais com- « pris que personne se fût mis ces mauvais sens dans l'esprit : « et si on m'en eût avertie, j'aurois mieux aimé mourir que de « m'exposer à donner aucun ombrage là-dessus,* » etc.

V. Voilà le témoignage que M. l'archevêque de Paris lui fait dire qu'elle se doit en conscience à elle-même sur la pureté de sa foi, et sur le sens catholique qu'elle a toujours voulu donner à ses livres, quoiqu'elle se soit mal expliquée en ignorant la valeur des termes. C'est sur cette soumission qu'il l'a jugée digne des sacrements. Donc il a cru qu'elle pouvoit et qu'elle devoit même déclarer qu'elle n'avoit *jamais prétendu insinuer, par aucune de ces expressions, aucune des erreurs que les* expressions *de ses livres contiennent.* Il faut que M. l'archevêque de Paris ait cru qu'elle parloit ainsi avec sincérité, puisqu'il lui fait dire ces choses *devant Dieu et devant les hommes.* S'il avoit été persuadé alors qu'elle avoit voulu évidemment établir dans tout son livre un système qui porte pour ainsi dire le blasphème écrit sur le front, auroit-il voulu la faire mentir au Saint-Esprit, à la face de toute l'Eglise? Ne puis-je pas avoir estimé la piété et excusé innocemment les *intentions* de cette personne, sans contredire jamais ceux qui la blâmoient, puisque M. de Meaux les a excusées jusqu'en l'an 1695, et que M. l'archevêque de Paris les a excusées jusqu'en l'an 1696, par des actes solennels où ils agissoient comme juges? Mon estime pour madame Guyon se trouve donc justifiée par ceux-là même qui me la reprochent. Je vois marcher devant moi les lettres de feu M. de Genève, qui l'avoit connue dans son diocèse; je vois marcher après moi l'attestation de M. de Meaux, avec les soumissions que M. l'archevêque de Paris et lui ont dictées à cette personne. Cette date est décisive pour prouver que j'ai pu être trompé innocemment après le premier prélat et avant les deux derniers, qui, venant après moi dans l'intention de me redresser dans des circonstances si délicates, ont dû être infiniment plus précautionnées. Cette personne, il est vrai, me parut fort

pieuse; je l'estimai beaucoup; je la crus fort expérimentée et éclairée sur les voies intérieures, quoiqu'elle fût très-ignorante. Je crus apprendre plus sur la pratique de ces voies en examinant avec elle ses expériences, que je n'eusse pu faire en consultant des personnes fort savantes, mais sans expérience pour la pratique.

On peut apprendre tous les jours en étudiant les voies de Dieu sur les ignorants expérimentés. N'auroit-on pas pu apprendre pour la pratique en conversant, par exemple, avec le bon Frère Laurent? Voilà ce que je puis avoir dit à M. l'archevêque de Paris et à M. de Meaux, en présence de M. Tronson. Je ne désavouerai jamais ce que j'ai dit; et j'aimerois mieux ne me justifier jamais, que de recourir au moindre déguisement. On verra, dans le mémoire produit par M. de Meaux, que j'ai seulement *laissé estimer* madame Guyon *par des personnes qui avoient confiance en moi;* mais je ne l'ai fait connoître à personne.

VI. Pour ses livres, je n'en connois que deux qui sont imprimés. Ce sont les deux seuls que M. de Meaux, conduisant sa plume, lui a fait reconnoître comme siens dans son acte de soumission. Encore même n'avois-je jamais examiné ces livres dans une certaine rigueur théologique, et je ne croyois pas en avoir besoin. Si c'est une faute que d'avoir négligé cet examen rigoureux du texte, je la confesse sans peine. J'avoue que je ne songeois qu'à bien connoître les sentiments de la personne, sans m'appliquer aux livres. Je supposois, comme il faut nécessairement que MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Meaux l'aient supposé en dressant les actes de soumission ci-dessus rapportés, qu'on pouvoit excuser une femme ignorante sur des expressions irrégulières et contraires à sa pensée, pourvu qu'on fut bien assuré de sa sincérité. De là vient que j'ai parlé ainsi dans le mémoire que l'on a produit contre moi [1] : « Je « n'ai pu ni dû ignorer ces écrits. Quoique je ne les aie pas exa- « minés tous à fond dans le temps, du moins j'en ai su assez pour « devoir me défier d'elle, et pour l'examiner en toute rigueur.... Je « l'ai obligée à m'expliquer la valeur de chacun des termes de ce « langage mystique dont elle se servoit dans ses écrits ». Ainsi, je l'excusois sur ses livres par ses intentions, sans vouloir néanmoins approuver les livres. Quoique je les eusse lus assez négligemment, ils m'avoient paru fort éloignés d'être corrects.

Pour l'examen rigoureux de ces deux ouvrages par rapport au public, c'étoit son évêque qui devoit y veiller. N'étant que prêtre,

[1] *Relat.*, IVe sect., n. 9, pag. 575.

je croyois assez faire en tâchant de connoître *à fond* ses *vrais sentiments*. Je crus les connoître; il me parut que je voyois en elle ces marques d'ingénuité, après lesquelles les personnes droites ont tant de peine à se défier de la dissimulation d'autrui.

M. de Meaux assure, du ton le plus affirmatif, que j'ai donné ces livres *à tant de gens* [1]. Mais si je les ai donnés *à tant de gens*, il n'aura pas de peine à les nommer. Qu'il le fasse donc, s'il lui plaît, ou qu'il reconnoisse combien on l'a mal instruit sur ce fait.

VII. Pour les manuscrits de madame Guyon, elle voulut me les donner tous; elle m'en mit même quelqu'un entre les mains. Mais les occupations que j'avois alors pour les études des princes, et ma santé, alors très-languissante, m'empêchèrent de les lire. Je comptois pleinement sur la sincérité de la personne ; et sans me mettre beaucoup en peine de ces manuscrits, que je croyois tout-à-fait inconnus, je supposois qu'ils ne contenoient que la même spiritualité que madame Guyon m'avoit expliquée à fond de vive voix.

VIII. Quand je proteste devant Dieu que je n'ai point lu ces manuscrits, le lecteur équitable ne doit soupçonner aucun artifice dans cette protestation; car je la fais sans avoir aucun besoin de la faire pour m'excuser. En voici deux raisons bien claires. La première est que je condamne et que j'ai toujours condamné les visions qu'on rapporte. On ne peut donc me soupçonner de dire que je ne les ai pas lues, pour éviter de les condamner. La seconde raison est que si j'avois lu ces manuscrits, je n'aurois qu'à m'excuser, comme M. l'archevêque de Paris et M. l'évêque de Meaux, qui les ont certainement lus, sont obligés de s'excuser eux-mêmes. Ils ont donné les sacrements à madame Guyon dans leurs diocèses, je ne l'ai jamais fait dans le mien. Ils lui ont dicté des soumissions, où ils lui ont fait déclarer qu'elle n'a eu *aucune des erreurs* en question ; c'est ce que je n'ai jamais pensé à faire. M. de Meaux, après l'avoir fait parler ainsi dans des actes solennels, lui a donné une attestation : je n'ai rien fait de semblable : je me suis contenté de croire intérieurement d'elle qu'elle avoit pensé d'une manière innocente, quoiqu'elle se fût mal expliquée. Supposé même que j'eusse lu ces manuscrits, ne serois-je pas dans un cas plus favorable que ces prélats? ne serois-je pas en droit de répondre encore plus fortement qu'eux tout ce qu'ils répondront? Il faudroit donc que je fusse le plus insensé de tous les hommes pour mentir sans nécessité, de peur d'avouer un fait beaucoup plus excusable que celui de ces deux prélats. Excuser intérieurement ses intentions est incomparablement

[1] *Rép. aux quatr. lettr.*, n. 2, pag. 8.

moins fort que de lui faire dire qu'elle n'a aucune erreur, de lui donner une attestation, et de lui accorder la sainte table.

Voici une troisième raison très-forte, pour montrer combien je suis sincère en déclarant que je n'ai jamais lu ces manuscrits. S'il étoit vrai que je les eusse lus, et si j'étois capable d'artifice, je n'aurois eu garde de faire donner à M. de Meaux, par madame Guyon, tous ces manuscrits que j'aurois connus si remplis de choses capables de le scandaliser, et d'augmenter l'orage déjà élevé contre cette personne. Ce prélat étoit choisi pour être l'examinateur rigoureux de madame Guyon. Il faisoit assez entendre combien il étoit zélé contre l'illusion, et prévenu contre les mystiques. Je n'ignorois pas son opinion sur la charité, qu'il avoit souvent publiée avec beaucoup de vivacité dans les thèses où il présidoit. Je devois donc m'attendre qu'il ne seroit ni crédule ni indulgent. Si j'avois connu ces manuscrits comme pleins de visions folles et impies, et si j'avois voulu couvrir le fanatisme de madame Guyon, lui aurois-je fait donner tous ces manuscrits? N'en aurois-je pas vu toutes les suites inévitables contre la personne qu'on dit que je voulois sauver? Etoit-ce la sauver que de la livrer ainsi sans ressource, en lui faisant donner ses écrits fanatiques? Voilà pourtant ce que j'ai fait faire à madame Guyon. Si on en doute, j'en ai un témoin qui n'est pas suspect : c'est M. de Meaux qui le dit lui-même. On lui proposa d'examiner madame Guyon et ses écrits. « Je connus « bientôt, dit-il [1], que c'étoit M. l'abbé de Fénelon qui avoit donné « le conseil ; et je regardai comme un bonheur de voir naître une « occasion si naturelle de m'expliquer avec lui. Dieu le vouloit : « je vis madame Guyon : on me donna tous ses livres, et non-seu- « lement les imprimés, mais encore les manuscrits, comme sa « *Vie*, » etc. On peut juger par-là avec quelle simplicité et quelle confiance ingénue je fis donner à M. de Meaux ces manuscrits que je n'avois jamais lus.

IX. On ne manquera pas de me dire qu'il n'est pas croyable que je n'aie jamais lu ces manuscrits, moi qui dis : *Je n'ai pu ni dû ignorer ces écrits;* moi qui me vante d'avoir examiné la personne *avec plus d'exactitude que ses examinateurs ne le pouvoient faire* [2]; moi qui me vante de *savoir à fond* ses sentiments, et l'*innocence de ses exagérations* [3]. Voilà, sans doute, l'objection dans toute sa force. Je supplie le lecteur d'observer les choses suivantes.

J'ai dit, dans le mémoire qu'on produit contre moi, que *je n'ai pas*

[1] *Relat.*, IIe sect., n. 1, pag. 530.
[2] *Ibid.,* IVe sect., n. 9, pag. 575.
[3] *Ibid.,* n. 22, pag. 586.

examiné à fond tous ses écrits dans le temps[1]. Ces écrits dont je parle ne sont point des manuscrits, qui me sont encore actuellement inconnus. Il ne s'agissoit que des livres imprimés. En effet, jusqu'alors je ne les avois jamais lus dans une rigueur théologique. Une simple lecture m'avoit déjà fait penser qu'ils étoient censurables : je *ne les défendois* ni *les excusois*, comme mon mémoire le dit expressément. Mais la bonne opinion que j'avois de cette personne ignorante me faisoit excuser *ses intentions* dans les expressions les plus défectueuses. De là vient que je disois que, connoissant par elle-même ce qu'elle pensoit, je jugeois du *sens de ses écrits par ses intentions*, et non de ses intentions par ses écrits. Je ne parlois point ainsi pour défendre les écrits, dont le sens dépend du texte seul, et qui devoient être jugés sur ce texte, indépendamment des sentiments de la personne. Mais c'étoit pour excuser la seule intention de l'auteur dans la composition de ses écrits, malgré les défauts des écrits mêmes.

X. On me demandera peut-être encore comment je croyois être assuré de l'intention de la personne indépendamment de ses livres. Le voici expliqué fort naturellement dans le mémoire même que l'on m'objecte[2] : « Je lui ai fait expliquer souvent ce qu'elle pen-
« soit sur les matières qu'on agite. Je l'ai obligée à m'expliquer la
« valeur de chacun des termes de ce langage mystique, dont elle se
« servoit dans ses écrits. J'ai vu clairement en toute occasion qu'elle
« les entendoit dans un sens très-innocent et très-catholique. J'ai
« même voulu suivre en détail et sa pratique et les conseils qu'elle
« donnoit aux gens les plus ignorants et les moins précautionnés.
« Jamais je n'ai trouvé aucune trace de ces maximes infernales
« qu'on lui impute. » Sa propre *pratique* et ses *conseils* pour autrui, examinés de près en détail, et ses explications de vive voix *sur la valeur de chaque terme*, me paroissent des précautions plus propres à m'assurer de ses vrais sentiments, que le texte de ses livres. C'est dans ce texte que les intentions de l'auteur sont facilement équivoques, quand l'auteur est ignorant. Voilà ce qui faisoit que je m'étois fort peu mis en peine d'approfondir les livres, dont je laissois l'examen aux supérieurs ecclésiastiques.

XI. Venons maintenant au fait que M. de Meaux raconte. Il assure qu'il me « montra sur les livres de madame Guyon toutes les
« erreurs et tous les excès qu'on vient d'entendre[3]. » Veut-il dire

[1] *Relat.*, n. 9, pag, 575.
[2] *Ibid.*, IVe sect., n. 9, pag. 575.
[3] *Ibid.*, IIe sect., n. 20, pag. 544.

par-là qu'il m'apporta les livres, et qu'il m'y *fit voir ces erreurs et ces excès?* On pourroit croire qu'il veut le faire entendre ; mais il ne le dit pourtant pas positivement. Sa mémoire, qu'il dépeint *fraîche et sûre comme au premier jour* [1], ne lui permet pas d'avancer ce fait. Il est vrai seulement que, dans une assez courte conversation, qu'il nomme une conférence, il me raconta ces visions.

XII. Mais qu'est-ce que je lui répondis? Le voici précisément : 1° Je déclarai qu'elle étoit folle et impie, si elle avoit parlé ainsi d'elle même sérieusement. 2° Je remarquai que beaucoup de saintes âmes avoient raconté par simplicité certaines grâces particulières qu'elles avoient reçues de Dieu, mais dans un genre très inférieur aux prodiges insensés dont il s'agissoit. 3° Je dis que cette personne m'avoit paru d'un esprit tourné à l'exagération sur ses expériences. 4° J'ajoutai les paroles de saint Paul, que M. de Meaux avoit prises lui-même d'abord pour sa règle : *Éprouvez les esprits, s'ils sont de Dieu.*

XIII. Ces choses, que M. de Meaux me racontoit, m'étoient nouvelles et presque incroyables. J'avoue que je commençois à me défier un peu de la prévention de ce prélat contre cette personne. Je ne reconnoissois en toutes ces choses aucune trace des sentiments que j'avois toujours cru voir en madame Guyon. Je voyois qu'elle étoit ou folle ou trompeuse, si elle avoit pensé sérieusement et à la lettre tout ce qu'on m'en disoit. Il est naturel d'avoir de la répugnance à croire, d'une personne qu'on a estimée solide et sincère, des faits si monstrueux. Voici précisément (je parle devant Dieu) tout ce que je pensai dans cette surprise.

Madame Guyon m'avoit dit plusieurs fois qu'elle avoit de temps en temps certaines impressions momentanées, qui lui paroissoient dans le moment même des communications extraordinaires de Dieu, et dont il ne lui restoit aucune trace le moment d'après, mais qui lui paroissoient alors, au contraire, comme des songes. Elle ajoutoit qu'elle ne savoit si c'étoit ou imagination, ou illusion, ou vérité ; qu'elle n'en faisoit aucun cas ; que, suivant la règle du bienheureux Jean de la Croix, elle demeuroit dans la voie obscure de la pure foi, ne s'arrêtant jamais volontairement à aucune de ces choses ; qu'elle croyoit que Dieu permettoit qu'on y fût trompé dès qu'on s'y arrêtoit, et qu'elle n'en avoit jamais parlé ni écrit que pour obéir à son directeur. La bonne opinion que j'avois de sa sincérité me fit croire qu'elle me parloit sincèrement ; et je crus qu'elle pouvoit être très-

[1] *Relat.*, n. 1, pag. 529.

fidèle à la grâce au milieu même d'une illusion involontaire, à laquelle elle m'assuroit qu'elle n'adhéroit point. Loin d'être curieux sur le détail de ces choses, je crus que le meilleur pour elle étoit de les laisser tomber sans y faire aucune attention.

XIV. En raisonnant ainsi, je ne suivois pas témérairement mes propres pensées. Cette règle est celle du bienheureux Jean de la Croix, d'Avila, des autres spirituels les plus estimés dans l'Église ; et entre autres du Père Surin, approuvé par M. de Meaux. Cet auteur remarque [1] que de très-saintes âmes peuvent être trompées par l'*artifice de Satan,* comme sainte Catherine de Bologne le fut *durant trois ans par le diable sous la figure de Jésus-Christ et de la sainte Vierge.* Le moyen, selon lui, que les âmes ne s'égarent point en souffrant ces illusions, c'est qu'elles *se tiennent fortement à la foi et à l'obéissance.* Voilà sur quoi je souhaitois que M. de Meaux *éprouvât,* selon la règle de saint Paul, madame Guyon, pour savoir *si elle étoit de Dieu.* J'ajoutai qu'elle pouvoit être trompée, mais que je ne la croyois pas trompeuse. En disant à ce prélat : *Éprouvez les esprits,* etc., je remettois tout à sa décision. J'étois bien éloigné de défendre ces visions. Je voulois seulement qu'en les comptant pour rien, comme je supposois que la personne les comptoit elle-même, il allât droit au fond pour examiner sa sincérité, et tout ce qui fait l'essentiel de la vie intérieure. En pensant ainsi, je pensois précisément comme le Père Surin approuvé par ce prélat. Voilà l'occasion où M. de Meaux assure [2] qu'il versa pour moi tant de *pleurs sous les yeux de Dieu ;* et où il *se tâtoit lui-même en tremblant, craignant à chaque pas* pour lui des *chutes* semblables à la mienne.

XV. Dans la suite des temps [3], une personne me représenta qu'on étoit surpris de ce que je ne voulois pas déclarer que madame Guyon étoit ou folle ou méchante, puisqu'elle se croyoit la pierre angulaire, la femme de l'Apocalypse, et l'Epouse au-dessus de la mère de Jésus-Christ, et qu'elle croyoit former une petite Eglise. Je répondis ce qu'on peut répondre quand on a bonne opinion d'une personne, et qu'on est surpris de lui entendre imputer des extravagances si impies et si contraires à tout ce qu'on a cru voir en elle. Je répondis qu'il falloit qu'elle eût entendu ces choses dans un sens infiniment éloigné du sens littéral ; et qu'elle n'auroit pu prendre ces expressions sérieusement à la lettre, sans être *folle* et *impie.* J'ajoutois

[1] *Catéch. spirit.,* tom. I, IIIe part., chap. IV et V, pag. 279 et 300.
[2] *Relat.,* IIe sect., n. 20, pag. 545.
[3] 7 mars 1796.

que de très-saintes âmes avoient souvent dit des choses très-avantageuses d'elles-mêmes. Mais en même temps je condamnois les excès insensés dont on me parloit, et que je ne pouvois croire : de plus, je supposois que cette personne s'étoit mal expliquée dans ses livres. Enfin, je l'excusois sur ce qu'elle pouvoit avoir donné, avec bonne intention, des avis édifiants à son prochain sur ses propres expériences, sans présumer néanmoins d'avoir la grâce de l'apostolat, ni même celle des pasteurs et des autres ministres de l'Eglise, pour rien décider dans la conduite. Pour moi, je ne pouvois m'imaginer que cette personne eût enseigné sérieusement toutes ces folles impiétés, puisque M. de Meaux, qui connoissoit à fond ses manuscrits, lui avoit donné les sacrements, et lui avoit fait dire qu'elle n'avoit *aucune des erreurs*, etc. On voit donc ici combien deux choses que j'ai dites sont constantes.

XVI. La première : que je n'hésitois pas à croire et à déclarer ces visions folles et impies, supposé qu'elles fussent précisément comme on les rapportoit. La seconde est qu'il y a toute la vraisemblance imaginable que je n'ai jamais lu ces visions, puisque c'est moi qui les ai fait donner à M de Meaux ; et qu'enfin, si je les avois lues, je n'aurois qu'à le dire franchement, et qu'à répondre là-dessus tout ce que ce prélat répondra. Je suis même dans un cas très-différent du sien. J'ai estimé la personne, ignorant les visions qu'on lui attribue ; au lieu que M. de Meaux les avoit lues de son propre aveu. S'il savoit que madame Guyon se croyoit prophétesse, apôtre d'un nouvel évangile, la pierre angulaire, la fondatrice d'une nouvelle Eglise, la femme de l'Apocalypse, l'épouse préférée à la mère, pourquoi lui a-t-il donné les sacrements, sans lui faire avouer et détester ces égarements si affreux ? Pourquoi a-t-il autorisé tant de sacriléges manifestes ? Pourquoi l'a-t-il fait mentir au Saint-Esprit, à la face de toute l'Eglise, dans l'acte solennel et réitéré de sa prétendue conversion ? Pourquoi lui a-t-il fait dire qu'elle n'avoit *eu aucune des erreurs,* etc. ? Pourquoi lui a-t-il fait assurer que ce n'est point pour se *chercher une vaine excuse*, mais pour se rendre avec *simplicité* un témoignage qu'elle se devoit en conscience à elle-même ? S'il avoit déjà vu clairement, dans ses manuscrits, son fanatisme monstrueux, pourquoi a-t-il flatté son orgueil hypocrite ? Pourquoi lui a-t-il dicté, au lieu d'une humble et sincère confession de tant d'impiétés, un témoignage de son innocence et de la pureté de sa foi ? Pourquoi a-t-il voulu donner si longtemps le saint aux chiens ?

Ici M. de Meaux se récrie, et veut me *convaincre de faux,* afin

qu'on ne *donne aucune croyance aux faits* que je rapporte [1]. Voyons donc mon mensonge. J'ai dit, dans le mémoire que ce prélat produit: « Il la communie de sa main ». Ce prélat répond que c'est à Paris qu'il l'a communiée. Ai-je dit que ce n'est pas à Paris? Pourquoi se vante-t-il de me *convaincre de faux* en avouant le fait que j'avance en y ajoutant une circonstance qui n'est point contraire à ce que j'ai dit? En avouant la communion de Paris qu'il lui donna de sa propre main, il ne répond rien aux fréquentes communions qu'il lui a permises à Meaux pendant six mois, sans lui avoir jamais fait avouer ni rétracter ce fanatisme où elle se croyoit la femme de l'Apocalypse, et l'Epouse au-dessus de la mère. Que peut dire à cela M. de Meaux, si ce n'est qu'il a supposé que madame Guyon avoit rapporté un songe sans le prendre sérieusement à la lettre; qu'elle ne s'est arrêtée volontairement à aucune des autres visions; qu'elle ne les a racontées que pour obéir à un directeur visionnaire; et qu'elle est demeurée dans la voie obscure de pure foi, se *tenant fortement à la foi et à l'obéissance,* selon la règle que le Père Surin donne en racontant les illusions involontaires de sainte Catherine de Bologne? Voilà l'unique réponse que M. de Meaux peut faire après avoir lu ces manuscrits, et après avoir fait dire à madame Guyon qu'elle n'a *eu aucune des erreurs,* etc. Mais n'est-ce pas ce que je suis en droit de dire encore plus que lui? N'est-ce pas sur ces principes que je lui dis, dans notre conversation, qu'elle pouvoit être trompée, mais que je ne la croyois pas trompeuse? Toute la différence qui est entre lui et moi, c'est que je n'ai pas lu ces manuscrits, qu'il les a lus il y a déjà cinq ans, parce que je les lui fis donner, et que je ne sais que confusément, sur son témoignage, ce qu'il a examiné à fond par ses propres yeux. Pour les bruits qui courent contre les mœurs de madame Guyon depuis sa prison, j'en laisse l'examen à ses supérieurs. S'ils se trouvoient véritables, plus je l'ai estimée, plus j'aurois horreur d'elle; plus j'en ai été édifié, plus je serois scandalisé de l'excès de son hypocrisie. L'Eglise demanderoit un exemple sur cette personne, qui auroit caché une si horrible dépravation sous tant de démonstrations de piété.

[1] *Relat.,* 1re sect., n. 4, pag. 525.

CHAPITRE II.

De la défense que M. de Meaux m'accuse d'avoir faite des livres de madame Guyon dans mes manuscrits.

XVII. On peut réduire toutes les preuves de ce prélat contre moi à quatre arguments : 1° J'ai écrit. Pourquoi écrivois-je ? Pourquoi me mêlois-je dans la cause de cette personne ? 2° Je me suis soumis, comme il le paroît par mes lettres. Si je n'eusse jamais défendu les erreurs de cette personne, aurois-je offert de me soumettre, de me rétracter, et de quitter ma place ? 3° J'ai défendu les livres de madame Guyon avec sa personne dans le mémoire qu'on produit. 4° Mon livre n'est qu'un portrait de son intérieur. Examinons ces quatre objections.

1re OBJECTION.

VXIII. Le lecteur ne doit pas être surpris que j'aie donné des mémoires à M. de Meaux sur les voies intérieures, puisque ce prélat me les demanda. Il doit se souvenir que quand on le fit entrer dans cet examen, il n'avoit jamais lu ni saint François de Sales, ni le bienheureux Jean de la Croix, ni ces autres livres mystiques, tels que Rusbrok, Harphius, Taulère, etc., dont il dit [1] que, « ne pou- « vant rien conclure de précis de leurs exagérations,........... on a « mieux aimé les abandonner, et qu'ils demeurent inconnus dans des coins de bibliothèque. » C'étoient ces auteurs si méprisés, mais qui, selon lui-même [2], ne sont « point méprisables, et dont la doc- « trine, comme l'a sagement remarqué le cardinal Bellarmin, est « demeurée sans atteinte, » que je crus qu'il devoit connoître, avant que de juger des mystiques. M. de Meaux voulut que je lui en donnasse des recueils. S'il l'a oublié, il n'a qu'à relire une de mes lettres qu'il cite contre moi, où je lui disois en parlant de la doctrine de mes manuscrits, que je ne *l'avois exposée* que *par obéissance* [3]. Il le faisoit, comme nous l'allons voir, moins pour être aidé dans ce travail, que pour me sonder et pour découvrir mes sentiments. Madame Guyon n'étoit pas son principal objet dans cette affaire. Une femme ignorante et sans crédit par elle-même ne pouvoit faire sérieusement peur à personne. Il n'y avoit qu'à la faire taire, et qu'à

[1] *Instr. sur les ét. d'orais.*, liv. I, n. 2, tom. XXVII, pag. 53.
[2] *Ibid.*
[3] *Relat.*, IIIe sect., n. 7, pag. 553.

l'obliger de se retirer dans quelque solitude éloignée, où elle ne se mêlât point de diriger. Il n'y avoit qu'à supprimer ses livres, et tout étoit fini. C'étoit l'expédient que j'avois d'abord proposé ; mais on le regarda comme un tour artificieux pour sauver cette femme, et pour éviter qu'on ne découvrit le fond de sa prétendue secte. J'étois déjà suspect, et je le fus encore davantage après avoir proposé cet avis. Madame Guyon n'étoit rien toute seule : mais c'étoit moi que M. de Meaux craignoit.

XIX. Voici quelle étoit la situation de ce prélat avant que j'eusse ni parlé ni écrit : « J'entendois dire (c'est lui qui parle ainsi [1]) à des « personnes distinguées par leur piété et par leur prudence, que « M. l'abbé de Fénelon étoit favorable à la nouvelle oraison ; et on « m'en donnoit des indices qui n'étoient pas méprisables. Inquiet « pour lui, pour l'Eglise, et pour les princes de France dont il étoit « déjà précepteur, je le mettois souvent sur cette matière, et je tâ-« chois de découvrir ses sentiments, dans l'espérance de le ramener « à la vérité pour peu qu'il s'en écartât. » D'où vient donc que ce prélat parle ailleurs en ces termes [2] : « Ce n'est pas lui qu'on accu-« soit ; c'est madame Guyon et ses livres. Pourquoi se mêloit-il si « avant dans cette affaire ? Qui l'y avoit appelé ? » C'est lui-même qui m'y *avoit appelé*. Il étoit *inquiet pour* moi, *pour l'Eglise et pour les princes*. Il croyoit dès-lors avoir des *indices* contre moi *qui n'étoient pas méprisables*. Il me *mettoit souvent*, dit-il, *sur cette matière* pour *tâcher de découvrir* mes *sentiments*, et pour me *ramener à la vérité* si je m'en *écartois*. Il dit encore : « J'avois pourtant quelque peine « de voir qu'il n'entroit pas avec moi dans cette matière avec au-« tant d'ouverture que dans les autres que nous traitions tous les « jours. » D'un côté, il *avoit*, dit-il d'abord, *de la peine* de ce que je n'avois pas assez d'*ouverture* sur cette affaire ; de l'autre, il se récrie : *Pourquoi s'y mêloit-il si avant? Qui l'y avoit appelé?* Ne fait-il pas assez entendre que j'étois le principal objet de sa crainte et de son examen ? On peut voir par-là sur quel fondement il a pu dire au commencement de la *Déclaration* [3] que j'avois été le *quatrième juge de madame Guyon ajouté aux trois autres : Ea consultores tres dari sibi postulavit, quorum judicio staret. His illustrissimus auctor quartus accessit.* M. de Meaux a bien senti dans la suite que ce fait ne pouvoit convenir aux accusations qu'il préparoit contre moi, et dans sa traduction il a changé son texte, en disant

[1] *Relat.*, Ire sect., n. 1, pag. 528.
[2] *Ibid.*, Ve sect., n. 20, pag. 605.
[3] *Déclar.*, tom. XXVIII, pag. 249.

seulement [1] : *Notre auteur s'est depuis uni à eux.* Mais enfin il est clair comme le jour que j'étois le principal accusé. Il est donc inutile de dire : « Ce n'étoit pas lui qu'on accusoit ; c'étoit madame « Guyon et ses livres. Pourquoi se mêloit-il si avant dans cette af- « faire ? Qui l'y avoit appelé ? » Qu'il se souvienne, s'il lui plaît, que c'est lui-même qui m'y a appelé, et que je n'ai *exposé la doctrine* de mes manuscrits que *par obéissance ;* qu'il *me mettoit souvent sur cette matière pour tâcher de découvrir mes sentiments, et pour me ramener à la vérité pour peu que je m'en écartasse ;* qu'enfin il avoit *quelque peine* de ce que je n'avois pas assez d'*ouverture* pour lui là-dessus. Mais je voyois de plus qu'en cette affaire la doctrine des saints mystiques n'étoit pas moins en péril que moi. M. de Meaux ne les connoissoit point, et vouloit condamner l'amour désintéressé ; ce qui étoit renverser les maximes de perfection des Pères et des autres saints.

XX. Je fis des recueils de saint Clément d'Alexandrie, de saint Grégoire de Nazianze, de Cassien, et du *Trésor ascétique*, pour montrer que les anciens n'avoient pas moins exagéré que les mystiques des derniers siècles ; qu'il ne falloit prendre en rigueur ni les uns ni les autres ; qu'*on en rabattit tout ce qu'on voudroit* (c'étoient mes propres termes), et qu'il en resteroit encore plus qu'il n'en falloit pour contenter les vrais mystiques ennemis de l'illusion. C'étoit sur un passage de saint Clément, où M. de Meaux me contestoit la valeur d'un mot grec, que je répondis que je lui cédois volontiers sur l'intelligence de cette langue, et sur la critique des passages ; qu'enfin en retranchant tous les mots contestés, il en resteroit encore beaucoup plus qu'il n'en falloit pour autoriser le pur amour.

Je donnai aussi des recueils des passages de Suso, de Harphius, de Rusbrok, de Taulère, de sainte Catherine de Gênes, de sainte Thérèse, du bienheureux Jean de la Croix, de Balthazar Alvarez, de saint François de Sales et de madame de Chantal. Ces recueils informes, écrits à la hâte et sans précaution, dictés sans ordre à un domestique qui écrivoit sous moi, passoient aussitôt, sans avoir été relus, dans les mains de M. de Meaux. Telles étoient ma simplicité et ma confiance. Est-ce ainsi qu'un homme qui a des erreurs monstrueuses contre les vérités les plus vulgaires et les plus fondamentales que l'Eglise enseigne dans ses catéchismes, et qui veut autoriser le désespoir, l'oubli de Jésus-Christ, la cessation de tout

[1] *Déclar.*, tom. XXVIII, pag. 249.

acte intérieur, le fanatisme au-dessus de toute loi divine et humaine, se livre sans réserve et sans réflexion? M. de Meaux avoue que dans ces recueils je ne faisois aucune mention ni de madame Guyon, ni de ses livres. « Sans y nommer, dit-il, madame Guyon « ni ses livres, tout tendoit à les soutenir, ou bien à les excuser. »

XXI. Je reçois cet aveu, sans recevoir ce qu'il y ajoute. Il avoue donc que je ne la défendois pas ouvertement; il n'allégue que les *voies indirectes*[1], et en les alléguant il faudroit les prouver. Qu'y a-t-il de plus facile que d'alléguer en termes vagues des *voies indirectes* pour défendre quelqu'un? Il se retranche donc à m'accuser d'une défense *indirecte,* et sans ombre de preuve, dont il se rend le témoin et le juge. Mais encore est-il juge croyable et non prévenu sur cette matière? On n'a qu'à le voir par tous ses écrits. Que ne m'a-t-il pas imputé par des conséquences forcées! quelles altérations n'a-t-il pas faites de mon texte! S'il l'a altéré tant de fois dans des ouvrages imprimés, et aux yeux de toute l'Eglise, sans avoir pu vérifier ses citations, que n'aura-t-il pas fait quand il aura lu avec les mêmes préventions des recueils manuscrits, informes, dictés à la hâte à un domestique, où je déclarois moi-même que tout étoit plein des exagérations des auteurs, et qu'il étoit juste d'en *rabattre* beaucoup pour les rendre corrects!

XXII. Allons plus loin, et jugeons encore un coup des choses secrètes par celles qui sont si publiques. M. de Meaux ne met-il pas encore la source du quiétisme dans la définition de la charité reconnue de toutes les écoles? On n'a qu'à juger avec quels yeux ce prélat a lu mes manuscrits par ceux avec lesquels il a lu mes réponses imprimées. Ecoutons le lui-même : « Je m'attache, dit-il[3], « à ce point, parce que c'est le point décisif. » Voyons quel est ce *point décisif* de tout le système. « C'est l'envie de séparer ces mo- « tifs que Dieu a unis qui vous a fait retrancher tous les prodiges « que vous trouvez seul dans les suppositions impossibles. C'est, « dis-je, ce qui vous y fait rechercher une charité séparée du motif « essentiel de la béatitude et de celui de posséder Dieu. » Il ne faut plus chercher ailleurs mes égarements. Voici le *point décisif.* Nier le *motif essentiel* de la béatitude dans l'acte de charité, c'est ce qui a fait tant de *prodiges* d'erreur. Ce prélat ajoute à la marge : *Que ce seul point renferme la décision du tout.* Ne dit-il pas que *c'est en cela qu'est mon erreur*, et que *je me perds?* ne soutient-il pas que

[1] *Rélat.*, v[e] sect. n. 23, pag. 603.
[2] *Rép. à quatr. lettr.,* n. 14, etc., tom. XXIX, pag. 50 et suiv.
[3] *Ibid.,* n. 19, pag. 61, 62.

les souhaits de saint Paul et de Moïse ne sont que de *pieux excès*[1] contre l'essence de l'amour même? ne fait-il pas nommer par d'autres, dans le reste des saints, une *amoureuse extravagance* ce qu'il n'ose lui-même nommer dans saint Paul et dans Moïse qu'un *pieux excès?* Un prélat qui fait extravaguer ainsi *ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise*[2] n'a-t-il pas pu aussi m'imputer des excès dangereux? Un prélat qui traite de délire ce qui est regardé comme le plus parfait amour par tant de saints, depuis saint Paul jusqu'à saint François de Sales, étoit-il dans une disposition d'esprit bien propre pour juger aussi équitablement et aussi bénignement qu'il le falloit de ces manuscrits informes, et dictés à un domestique avec tant de précipitation? Faut-il s'étonner que ces écrits, comme il le dit, lui fissent *peur*[3], puisque ce que j'ai dit, suivant la doctrine de l'école, dans des écrits imprimés, pour défendre l'amour de pure bienveillance indépendant du motif de la béatitude, ne l'épouvante pas moins, et lui fait dire que *c'est là le point décisif* entre nous, que *c'est le point qui renferme la décision du tout*, que *c'est en cela qu'est mon erreur*, et que *je me perds*[4]*?*

XXIII. Ajoutez à cette prévention que M. de Meaux ne conféroit point avec moi sur la doctrine, et qu'il expliquoit selon ses préventions tous les termes mystiques dont je m'étois servi sans précaution dans ces manuscrits informes. « On se rencontroit tous les « jours, dit ce prélat[5]; nous étions si bien au fait que nous n'avions « pas besoin de longs discours. » C'est le moyen de n'être jamais *au fait* que de ne se voir qu'en se rencontrant, et de n'avoir ni conférence ni *longs discours*. Il parle encore ainsi[6] : « Nous avions « d'abord pensé à quelques conversations de vive voix après la « lecture des écrits ; mais nous craignîmes qu'en mettant la chose « en dispute, » etc. Ainsi M. de Meaux lisoit selon sa prévention ces manuscrits informes, sans rien éclaircir avec moi. Est-ce ainsi qu'on traite un homme qu'on aime, et qui s'est livré avec tant de confiance? Cette conduite ne montre-t-elle pas que j'étois le principal accusé ? En faut-il davantage pour montrer combien j'avois besoin de me justifier? Un homme devenu si suspect ne peut-il pas se justifier sans se mêler de justifier aussi madame Guyon ?

[1] *Inst. sur les ét. d'orais.*, liv. x, n. 22, tom. xxvii, pag. 437.
[2] *Ibid.*, liv. ix, n. 4, pag. 357.
[3] *Relat.*, iiie sect., n. 5, pag. 549.
[4] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 14 et 19, pag. 50, 61.
[5] *Relat.*, iiie sect., n. 8, pag. 555.
[6] *Ibid.*, pag. 554.

XXIV. De plus, nul homme équitable ne jugera sans doute de ces manuscrits plus rigoureusement que les prélats en jugent eux-mêmes. Ecoutons M. de Meaux : il trouve dans mes derniers écrits le même venin que dans ces premiers recueils. « C'est ainsi, dit-il [1], « qu'il nous paroissoit par tous ses écrits qu'il avoit secrètement « entrepris de la défendre ; c'est ainsi qu'il la défend encore aujour-« d'hui en soutenant le livre des *Maximes des Saints*. Il pose « maintenant, comme alors, tous les principes pour la soutenir. » Vous voyez par là que je fais *maintenant comme alors,* et par conséquent que je ne faisois *alors* que comme je fais *maintenant*. Mes manuscrits étoient, selon M. de Meaux, semblables à mon livre imprimé; mon livre imprimé est conforme aux principes que je soutiens *encore aujourd'hui* en l'expliquant. Quoi donc ! mes lettres et mes autres réponses *posent les mêmes principes* que ces manuscrits pernicieux; et ce que je disois *alors*, je le dis *encore aujourd'hui?* Soutenir mon livre par mes explications, en niant que le *motif essentiel* de la béatitude entre dans tout acte de charité, *c'est parler maintenant comme alors*, c'est me *perdre*, selon M. de Meaux; c'est *poser tous les principes pour soutenir madame Guyon*. Mon livre, selon ce prélat, contient la *substance* de mes manuscrits.

Ecoutons encore M. l'archevêque de Paris. Il dira que mon livre n'est autre chose que mes manuscrits *arrangés et adoucis* [2]. Si donc mon livre n'est point rempli des erreurs monstrueuses que M. de Meaux veut trouver en altérant sans cesse le texte ; que doit-on croire de ces manuscrits, qui, de son propre aveu, ne faisoient que *poser* avec moins d'ordre et d'exactitude *les mêmes principes* que le livre ?

XXV. Mais encore d'où vient que M. de Meaux n'a gardé aucun de ces manuscrits impies, que je le priois de garder, comme il le reconnoît dans sa *Relation?* Puisqu'il ne m'avoit point encore désabusé de tant d'erreurs capitales, ne devoit-il pas garder mes écrits pour me montrer, papier sur table, en quoi je m'étois égaré? Ne vouloit-il entrer jamais dans cette discussion avec moi? Vouloit-il me laisser vivre et mourir sans me guérir de cet aveuglement? Qu'y avoit-il de plus propre pour cette discussion que de garder, selon mon offre, dans l'attente d'un charitable éclaircissement, ces manuscrits où mes illusions étoient si marquées?

XXVI. Si le procédé de M. de Meaux est difficile à comprendre dans cette supposition, le mien est encore bien plus incompréhen-

[1] *Relat.*, v^e sect., n. 24, pag. 607.
[2] *Rép. de M. de Paris.*

sible. Puis-je avoir soutenu dans ces manuscrits que la perfection consiste dans la cessation de tout acte intérieur, dans le fanatisme au-dessus de toute loi, sans comprendre clairement que j'étois contraire à toute l'Eglise? Ai-je pu vouloir m'adresser à ce prélat pour lui confier ces erreurs monstrueuses, moi qui le connoissois prévenu même contre la doctrine de toutes les écoles sur l'amour de pure bienveillance? Comment est-ce que je lui ai laissé si longtemps ces horribles manuscrits, sans les retirer? Comment est-ce que je lui ai proposé de les garder, lors même qu'il vouloit me les rendre? « Il me pria, dit-il [1], de garder au moins quelques-uns de ses « écrits, pour être en témoignage contre lui s'il s'écartoit de nos « sentiments. » Ne devois-je pas craindre qu'il les montreroit à un certain nombre de confidents, auxquels je savois qu'il confioit toute notre affaire? Ne devois-je pas craindre que ce prélat vînt à mourir, et que ces écrits impies ne parussent après sa mort au public par son inventaire? Que croira le sage lecteur? Sera-t-on toujours en droit d'avancer des faits incroyables, et qui supposent en moi un délire sans exemple? La confiance avec laquelle je livrois toutes choses sans réserve à M. de Meaux ne pouvoit venir que d'une tête démontée, ou d'une conscience assurée sur la pureté de mes sentiments.

XXVII. Enfin ces manuscrits n'étoient que des recueils de passages pleins d'exagération, principalement ceux de saint Clément; et j'ajoutois toujours à ces passages qu'ils alloient beaucoup plus loin que je ne voulois aller. Ce n'étoit donc point précisément par ces recueils qu'il falloit juger de mes vrais sentiments. Pour en juger avec justice, il faut revenir à mon livre, puisque, selon M. de Meaux, le livre *pose tous les mêmes principes* que les manuscrits, et qu'il en contient la *substance* [2]. Ainsi, après tant d'accusations, tout se réduit à mon livre, que M. de Meaux veut expliquer en tirant des conséquences forcées contre mes correctifs formels, en supposant des contradictions incroyables, en altérant mes principaux passages, en rejetant mes plus naturelles explications, enfin en prenant l'amour indépendant du motif de la béatitude pour le *point décisif* qui m'a fait rechercher tant de *prodiges* d'erreur.

IIe OBJECTION.

XXVIII. Dès qu'on a posé les faits que nous venons de voir, la difficulté s'évanouit d'elle-même. Je me suis soumis, il est vrai,

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 15, pag. 561.
[2] *Ibid.*, Ve sect., n. 24; XIe sect., n. 3, pag. 607 et 615.

pour me corriger, pour me *rétracter*, pour *quitter ma place*, pour être *tiré au plus tôt de l'erreur*. Tout cela supposeroit tout au plus que je craignois d'être allé trop loin, et que M. de Meaux paroissoit le croire. Mais la défiance de moi-même est-elle une conviction d'erreur? La docilité d'un prêtre pour deux grands prélats suppose-t-elle un véritable égarement? Ne peut-on pas craindre de s'être trompé, sans s'être trompé en effet? Cette défiance si rigoureuse de moi-même, et cette confiance si ingénue en autrui, ne montre-t-elle pas le fond d'un cœur innocent, et qui sent son innocence? De plus ne puis-je pas avoir défendu et soumis ma propre doctrine attaquée, sans me mêler de défendre aussi celle des livres de madame Guyon? Enfin les ombrages de M. de Meaux, qui, prévenu de son opinion sur la charité, jugeoit selon ses préventions de mes manuscrits informes, et qui ne conféroit point avec moi, sont-ils une preuve concluante de mes erreurs? Je comptois que, malgré son extrême prévention, il ne voudroit pas condamner l'amour de pure bienveillance. Ce que je pensois de l'état passif alloit beaucoup moins loin que les impuissances miraculeuses qu'il admettoit. Quoique j'eusse nommé les actes faits dans l'état passif, des actes *inspirés*, je déclarois que je n'entendois par cette inspiration que celle de la grâce gratifiante, qui est plus forte dans les âmes parfaites et passives que dans les imparfaites et actives. Pour tout le reste, je sentois bien que je ne croyois aucune des erreurs qu'il vouloit combattre. Je ne laissois pas de me soumettre de bonne foi pour les choses où je pouvois me tromper sans m'en apercevoir, et pour les expressions qu'il pourroit croire fausses ou dangereuses. Mais ma soumission, loin d'être louable, comme il la dépeint, auroit été contraire à ma conscience, si elle eût été absolument aveugle, en matière de doctrine, pour deux hommes qui, malgré leurs lumières, n'étoient pas incapables de se tromper. Il ne faut donc pas la prendre dans toute la rigueur des termes. Ma soumission étoit fondée sur ma confiance en leur droiture, et en mon horreur pour la doctrine que je voyois qu'ils vouloient réprimer. Plus je sentois mon innocence et la pureté de ma foi, plus je les pressois de décider, parce que je ne craignois point que leur décision attaquât mes véritables sentiments pour le fond des choses. Aussi voit-on comme je parlois[1]: « Epargnez-« vous la peine d'entrer dans cette discussion: prenez la chose par « le gros, et commencez par supposer que je me suis trompé dans « mes citations. Je les abandonne toutes: je ne me pique ni de sa-

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 8, pag. 555.

« voir le grec, ni de bien raisonner sur les passages; je ne m'arrête « qu'à ceux qui vous paroîtront mériter quelque attention. Jugez-« moi sur ceux-là, et décidez sur les points essentiels, après lesquels « tout le reste n'est presque plus rien. » On voit que je veux tout déférer à M. de Meaux, être *traité* par lui *comme un petit écolier*, lui laisser corriger mes expressions, mes citations, mes pensées mêmes si elles vont trop loin, et me renfermer dans les *points essentiels, après lesquels tout le reste*, quelque correction qu'il fît, *n'étoit presque plus rien*. C'est qu'en effet je regardois alors comme à présent les choses de même que M. de Meaux. L'amour de pure bienveillance, qui, dans ses actes propres, est indépendant du motif de la béatitude, me paroissoit le *point décisif*, le seul point qui *renferme la décision du tout*, pour parler comme ce prélat. C'étoit le point essentiel, *après lequel tout le reste n'étoit presque plus rien*.

XXIX. Voilà quelle est cette soumission de pure confiance, que M. de Meaux veut tourner en preuve de mes égarements. Voilà la conviction de mes erreurs, qu'il veut tirer de mes lettres les plus secrètes. Il viole ce qu'il y a de plus inviolable dans la société, dans l'amitié et dans la confiance des hommes. Et pourquoi? est-ce pour y montrer avec évidence mes égarements? Non. C'est pour montrer tout au plus que j'ai craint de m'égarer, et que j'ai eu dans cette crainte une confiance sans bornes en un prélat de qui je devois attendre un usage bien différent de ma confiance.

XXX. Il va jusqu'à parler d'une confession générale que je lui confiai, et où j'exposais comme un enfant à son père toutes les grâces de Dieu et toutes les infidélités de ma vie. « On a vu, dit-il [1], « dans une de ses lettres qu'il s'étoit offert à me faire une confes-« sion générale. Il sait bien que je n'ai jamais accepté cette offre. » Pour moi, je déclare qu'il l'a acceptée, et qu'il a gardé quelque temps mon écrit. Il en parle même plus qu'il ne faudroit, en ajoutant tout de suite : « Tout ce qui pourroit regarder des secrets de « cette nature sur ses dispositions intérieures est oublié, et il n'en « sera jamais question. » La voilà, cette confession sur laquelle il promet d'oublier tout, et de garder à jamais le secret. Mais est-ce le garder fidèlement que de faire entendre qu'il en pourroit parler, et de se faire un mérite de n'en parler pas, quand il s'agit du quiétisme? Qu'il en parle, j'y consens. Ce silence, dont il se vante, est cent fois pire qu'une révélation de mon secret. Qu'il parle selon Dieu : je suis si assuré qu'il manque de preuves, que je lui permets

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 13, pag. 560.

d'en aller chercher jusque dans le secret inviolable de ma confession.

XXXI. Enfin on peut juger de ce que M. de Meaux pensoit alors de mes égarements par les choses qu'il en dit encore aujourd'hui. « Je crus, dit-il [1], l'instruction des princes de France en trop bonne « main, pour ne pas faire en cette occasion tout ce qui servoit à y « conserver un dépôt si important. » Quelque soumission et quelque sincérité que j'eusse, pouvoit-il croire ce *dépôt important* en si *bonne main,* supposé que je crusse que la perfection consiste dans le désespoir, dans l'oubli de Jésus-Christ, dans l'extinction de tout culte intérieur, dans un fanatisme au-dessus de toute loi? Ces erreurs monstrueuses sont-elles de telle nature qu'un homme tant soit peu éclairé ait dû de bonne foi ignorer qu'elles renversent le christianisme et les bonnes mœurs ? Est-ce un fanatique admirateur d'une femme qui se dit plus parfaite que la sainte Vierge, et destinée à enfanter une nouvelle Eglise; est-ce le *Montan* de la nouvelle *Priscille,* dont la main est si bonne pour le *dépôt important* de l'*instruction des princes?* Devoit-il me croire propre à une instruction si importante, avec des erreurs si palpables et si monstrueuses, avec un cerveau si affoibli, avec un cœur si égaré? Ne devoit-il pas au moins s'assurer de m'avoir pleinement guéri de mes folles impiétés, avant que de *faire tout ce qui servoit à conserver* dans ma main *un dépôt si important*? Le silence que M. de Meaux gardoit alors, et son soin pour conserver en si *bonne main* le *dépôt important,* etc., prouvent la pureté de mes sentiments. Ma soumission seule, si j'eusse eu tant d'erreurs impies, ne pourroit justifier ce prélat. Ou il a fait trop peu en ce temps-là, ou il fait beaucoup trop maintenant.

Ce prélat ne se contente pas de faire imprimer les lettres secrètes qu'il a de moi, il fait entendre qu'il en avoit d'autres qu'il n'a pas gardées. « Pour les lettres, dit-il [2], qui étoient à moi, j'en ai, comme « on a vu, gardé quelques-unes, plus pour ma consolation que dans « la croyance que je pusse jamais en avoir besoin, si ce n'est peut- « être pour rappeler à M. l'archevêque de Cambrai ses saintes sou- « missions, en cas qu'il fut tenté de les oublier. » Il croyoit donc que je pourrois être *tenté d'oublier mes soumissions.* Pour s'assurer contre ce cas, n'étoit-il pas encore plus important de garder les preuves de mes erreurs que celles de mes soumissions? Mes soumissions ne prouvent que ma docilité, peut-être excessive. Pourquoi étoit-il si précautionné et si défiant sur les soumis-

[1] *Relat.,* n. 9, pag. 557.
[2] *Ibid.*, IIIe sect., n. 15, pag. 561.

sions, qui ne peuvent rien contre moi, pendant qu'il l'étoit si peu sur la preuve des erreurs, qui étoit le point capital ? Sa *consolation* ne demandoit-elle pas qu'il gardât aussi les preuves sur lesquelles il m'avoit condamné, si j'étois *tenté* de retomber dans mes erreurs?

Mais laissons les raisonnements les plus décisifs, pour venir aux faits. Ecoutons M, de Meaux même, pour savoir de sa propre bouche ce qu'il pensoit de moi en ces temps là. Voici les paroles d'une de ses lettres : « Je vous suis uni, me disoit-il, dans le fond, avec le « respect et l'inclination que Dieu sait. Je crois pourtant ressentir « encore je ne sais quoi qui nous sépare encore un peu et cela m'est « insupportable. Croira-t-on que ce *je ne sais quoi* qui nous séparoit encore un peu, ce je ne sais quoi *qu'il ne peut expliquer* et *qu'il* croit *seulement* ressentir encore, est le désespoir, l'oubli de Jésus-Christ, l'extinction de tout culte intérieur, le fanatisme d'un *Montan* aveuglé par une *Priscille ?*

XXXII. La vérité est que M. de Meaux n'avoit point en ce temps-là tout le tort qu'il se donne maintenant. S'il m'eût cru alors un nouveau Montan, il eût été encore plus coupable que moi de faire tout ce qu'il faisoit ; car il eût autorisé contre sa conscience un fanatique qu'il eût connu pour tel, au lieu que je pouvois ne connoître pas mon illusion. Je ne suis devenu le nouveau Montan que par l'impression de mon livre. Avant mon livre, il croyoit seulement qu'un *je ne sais quoi nous séparoit encore un peu*. Ce *je ne sais quoi* étoit l'amour indépendant du motif de la béatitude, qui lui étoit alors comme aujourd'hui *insupportable*. Il croyoit que cette doctrine étoit la source du quiétisme, et qu'elle étoit la cause que j'avois été trop indulgent pour une femme visionnaire. Mais, malgré ce *je ne sais quoi*, il croyoit ma *main bonne pour le dépôt important de l'instruction des princes*. Nous verrons de plus qu'il *applaudit* à ma nomination pour l'archevêché de Cambrai. Je n'étois donc pas alors le nouveau Montan. Par où le suis-je devenu ? Le *je ne sais quoi* devoit être bien mince, puisqu'il ne m'empêchoit pas d'être digne de deux places aussi importantes, si on en croit ce prélat.

IIIe OBJECTION.

XXXIII. M. de Meaux produit un mémoire par lequel il veut prouver que je défendois les livres de madame Guyon. Mais je ne veux point d'autre preuve que ce mémoire même pour me justifier. Commençons par l'établissement d'une vérité que personne ne peut mettre en doute.

XXXIV. Le sens d'un livre n'est pas toujours le sens ou intention de l'auteur. Le sens du livre est celui qui se présente naturellement, en examinant tout le texte. Quelle que puisse avoir été l'intention ou sens de l'auteur, un livre demeure en rigueur censurable par lui-même sans sortir de son texte, si son vrai et propre sens, qui est celui du texte, est mauvais. Alors le sens ou intention de la personne ne fait excuser que la personne même. Elle est excusable surtout quand elle est ignorante, et qu'elle n'a pas su la valeur des termes. Mais le livre peut être jugé par son sens propre, indépendamment de celui de l'auteur. En posant cette règle, reçue de toute l'Eglise, je ne fais que dire ce que M. de Meaux ne peut éviter de dire autant que moi. D'un côté, il a condamné les livres de madame Guyon ; de l'autre, il lui a fait dire qu'elle n'avoit *eu aucune des erreurs expliquées* dans sa condamnation. Il a donc distingué le sens ou intention de l'auteur, d'avec le sens véritable et propre des livres dans toute la suite du texte.

XXXV. Cette distinction est très-différente de celle du fait et du droit, qui a fait tant de bruit en ce siècle. Le sens qui se présente naturellement, et que j'ai nommé *sensus obvius*, en y ajoutant *naturalis* [1], est, selon moi, le sens véritable, propre, naturel et unique, des livres pris dans toute la suite du texte, et dans la juste valeur des termes. Ce sens étant mauvais, les livres sont censurables en eux-mêmes, et dans leur propre sens. Il ne s'agit donc d'aucune question de fait sur les livres. Le fait unique sur les livres est qu'ils sont censurables, et par conséquent le fait et le droit sont réunis. Il ne s'agit plus que du sens ou intention de la personne, que j'ai pu excuser après les prélats. Le fait du livre et le fait de la personne sont très-différents. Soutenir la question de fait pour un livre, c'est soutenir le texte du livre même. Mais soutenir la question de fait sur la seule personne, ce n'est point défendre le livre. Le fait du livre est qu'il contient des erreurs, supposé même que la personne n'en ait jamais *eu aucune*. M. de Meaux, qui m'impute [2] : de vouloir juger des livres par la *connoissance particulière que j'ai des sentiments de l'auteur*, dit que *cette méthode est inouie*. Je la suppose *inouie* autant qu'il le voudra ; mais cette *méthode* n'est pas la mienne. La mienne même est précisément contraire à celle-là. Je n'ai point voulu justifier les livres *par les sentiments de l'auteur*, mais seulement ne les condamner pas jusqu'au point où M. de Meaux les condamnoit, parce que cette condamnation terrible retomboit sur les in-

[1] *Rép. à la Déclar.*, n. 3.
[2] *Relat.*, IV[e] sect., n. 13, pag. 580.

tentions de la personne même. Pour moi, je croyois connoître que ses sentiments étoient bons, quoique ces expressions ne pussent être justifiées. Mais enfin ce prélat reconnoît que les sentiments d'une personne peuvent être bons, quoique son livre soit inexcusable dans son texte, et c'est tout ce que j'ai voulu.

XXXVI. Cette distinction si différente de celle du fait et du droit pour le texte des livres, qui est devenue si célèbre en nos jours, étant établie par ce prélat même, tout mon mémoire se tourne en preuve pour moi. Voici comment j'y ai parlé. J'ai dit [1] « que je ne « voyois aucune ombre de difficulté entre M. de Meaux et moi sur « le fond de la doctrine; mais que s'il vouloit attaquer personnelle- « ment dans son livre madame Guyon, je ne pourrois pas l'approu- « ver. » Voilà ce que j'ai déclaré il y a six mois. J'ajoute [2] : « A « l'ouverture des cahiers, j'ai trouvé qu'ils étoient pleins d'une « réfutation personnelle. Aussitôt j'ai averti MM. de Paris et de « Chartres, avec M. Tronson, de l'embarras où il me mettoit. » Mon *embarras* n'étoit donc que sur ce qui est *personnel*. Voyons ces choses personnelles ; je les explique ainsi [3]: « Les erreurs qu'on « impute à madame Guyon ne sont point excusables par l'igno- « rance de son sexe. Il n'y a point de villageoise si grossière qui « n'eût d'abord horreur de ce qu'on veut qu'elle ait enseigné. Il ne « s'agit pas de quelque conséquence subtile et éloignée, qu'on « pourroit, contre son intention, tirer des principes spéculatifs, et « de quelques-unes de ses expressions. » Remarquez que je ne défends ni ses *principes spéculatifs* ni ses *expressions*. C'est son intention que je veux excuser. Continuons : « Il s'agit de tout un « dessein diabolique, qui est, dit-on, l'âme de tous ses livres. C'est « un système monstrueux qui est lié dans toutes ses parties, et qui « se soutient avec beaucoup d'art d'un bout à l'autre. Ce ne sont « point des conséquences obscures, qui puissent avoir été imprévues « à l'auteur : au contraire, elles sont le formel et unique but de tout « son système. Il est évident, dit-on, et il y auroit de la mauvaise « foi à le nier, que madame Guyon n'a écrit que pour détruire « comme une imperfection toute foi explicite des attributs. » etc. Je reviens encore, un peu au-dessous, à inculquer la même vérité. « Je soutiens qu'il n'y point d'ignorance assez grossière pour pou- « voir excuser une personne qui avance tant de maximes mons- « trueuses..... L'abomination évidente de ses écrits rend donc évi-

[1] *Relat.*, IV[e] sec., n. 2, pag. 569.
[2] *Ibid.*, n. 3.
[3] *Ibid.*, n. 5, pag. 570.

« demment sa personne abominable ; je ne puis donc séparer sa « personne d'avec ses écrits. »

Que peut répondre M. de Meaux à ces paroles si expresses ? Dira-t-il que la doctrine imputée à madame Guyon n'est pas *abominable* et *diabolique ?* Dira-t-il que j'exagère en parlant ainsi ? Niera-t-il que la plus *grossière villageoise n'eût d'abord horreur* de cette doctrine, si on la lui proposoit ? Dira-t-il que madame Guyon, sans doute plus éclairée qu'une *villageoise grossière,* a pu enseigner ce système soutenu avec art d'un bout à l'autre de ses livres, sans en apercevoir l'*abomination évidente?* Si elle n'a *pu penser autre chose*[1], si elle a vu ce qui étoit évident et abominable, a-t-elle pu dire *devant Dieu,* et pour satisfaire à son *obligation,* qu'elle *n'a eu aucune des erreurs,* etc. ? M. de Meaux, qui connoissoit si bien cette *abomination évidente,* pouvoit-il lui dicter, au lieu d'une sincère et humble profession, cette excuse superbe et hypocrite ?

XXXVII. Ce prélat répond ainsi : « De la manière, dit-il [2], dont « M. de Cambrai charge ici les choses, il semble qu'il ait voulu « se faire peur à lui-même, et une illusion manifeste au lecteur. »

Voyons en quoi est-ce que je *charge* : » Il n'y a, dit-il, que ce « seul mot à considérer. Si on suppose que cette dame persiste dans « ses erreurs, quelles qu'elles soient, il est vrai que sa personne est « abominable. Si, au contraire, elle s'humilie, » etc. Je n'ai donc point *chargé les choses* en assurant que *l'abomination évidente de ses écrits rendoit évidemment sa personne abominable.* M. de Meaux croit répondre d'un *seul mot,* en disant qu'elle n'est plus *abominable* si elle a quitté ses erreurs. Mais pendant qu'elle les enseignoit avec tant d'art, par un système toujours suivi et soutenu, n'étoit-elle pas *abominable?* n'étoit-elle pas *digne du feu?* M. de Meaux se contente de répondre qu'il ne faut point la brûler, si elle a renoncé à ces impiétés ; mais il se garde bien de répondre pour les temps où elle les croyoit et les enseignoit. En ces temps-là, selon M. de Meaux, elle étoit *abominable*, elle méritoit le feu. N'est-ce rien, selon ce prélat, que d'avoir mérité le feu pourvu qu'on ne le mérite plus ? Compte-t-il pour rien de dire d'une personne qu'elle l'a mérité autrefois, et qu'une démonstration vraie ou feinte de repentir l'en met à couvert, parce qu'on suppose qu'elle n'est point *retournée à son vomissement* [3] ? Eh ! quel est le coupable, si scélérat et si infâme qu'il puisse être, duquel on ne puisse en

[1] *Relat.*, IVe sect., n. 5, pag. 572.
[2] *Ibid.*, n. 6.
[3] *Relat.*, au lieu cité.

dire autant? est-ce là ménager la réputation d'une personne? Il faut toujours se souvenir que, sans défendre les livres, je croyois devoir ménager la réputation de la personne de madame Guyon. Puis ce prélat me parle en ces termes[1] : « La mettrez-« vous entre les mains de la justice? La brûlerez-vous? Songez-« vous bien à la sainte douceur de notre ministère? » Oui, j'y songe. « Si je croyois ce que croit M. de Meaux des livres de « madame Guyon, et, par une conséquence nécessaire, de sa per-« sonne même, j'aurois cru, malgré mon amitié pour elle, être « obligé en conscience à lui faire avouer et rétracter formellement, « à la face de toute l'Église, les erreurs qu'elle auroit évidemment « enseignées dans tous ses écrits[2]. »

Voilà la *rétractation* publique et formelle que j'aurois exigée de cette personne. C'est ce que M. de Meaux devoit faire, selon son principe, et que nous verrons qu'il n'a jamais fait. Cette fermeté n'auroit rien eu de contraire à la *sainte douceur de notre ministère*. J'ajoute ensuite ces paroles : « Je crois même que la puissance sé-« culière devroit aller plus loin. Qu'y a-t-il de plus digne du feu « qu'un monstre qui, sous une apparence de spiritualité, ne tend « qu'à établir le fanatisme et l'impureté, qui renverse la loi divine, « qui traite d'imperfections toutes les vertus, qui tourne en épreu-« ves et en perfections tous les vices; qui ne laisse ni subor-« dination ni règle dans la société des hommes; qui, par le prin-« cipe du secret, autorise toute sorte d'hypocrisie et de mensonge; « enfin qui ne laisse aucun remède assuré contre tant de maux? « Toute religion à part, la police suffit pour punir du dernier « supplice une personne si empestée. » Voilà les raisons sur lesquelles j'ai appelé ce système *impie* et *infâme* : *impie*, parce qu'il éteignoit tout culte; *infâme*, parce qu'il introduisoit un fanatisme caché et indépendant de toute loi divine et humaine.

XXXVIII. A quoi sert-il donc d'éluder un raisonnement si sérieux et si décisif, par cette réponse si peu sérieuse : « Songez-vous à la « sainte douceur de notre ministère? Ne brûlez point de votre propre « main madame Guyon : vous seriez irrégulier. Ne brûlez point une « femme qui témoigne se reconnoître, à moins, encore une fois, que « vous soyez assuré que sa reconnoissance n'est pas sincère[3]. » M. de Meaux ne voit-il pas que je parle de la *puissance séculière* et de la *police?* La réponse de ce prélat est de dire que je *charge les*

[1] *Relat.*, IVe sect., n. 8, pag. 574.
[2] *Ibid.*, n. 7, pag. 573.
[3] *Ibid.*, n. 19, pag. 585.

choses, pour me *faire peur à moi-même, et une manifeste illusion au lecteur.* Mais voyons comment il adoucit ce que j'ai *chargé.* C'est que la personne qui étoit un *monstre,* qui étoit *abominable,* qui *méritoit le feu,* ne le mérite plus, supposé qu'elle ne soit pas *retournée à son vomissement.* Il ajoute en parlant de moi[1] : « Chacun lui répond secrètement: Non, votre amie ne méritoit point « d'être brûlée avec ses livres, puisqu'elle les condamnoit. » Elle l'avoit donc mérité avant que de les condamner, et lorsqu'elle les composoit, sans pouvoir ignorer les erreurs monstrueuses de son système. Il ajoute : « Votre amie n'étoit pas même un monstre sur la terre ; » voyons comment : « mais une femme ignorante, qui, « éblouie par une spécieuse spiritualité, etc. » Quoi ! ce prélat veut-il soutenir que le désespoir, l'oubli de Jésus-Christ, la cessation de tout acte de religion intérieure, le fanatisme au-dessus de toute loi divine et humaine, est une *spécieuse spiritualité?* C'est ainsi que M. de Meaux prouve que je *charge toutes choses pour me faire peur à moi-même, et une manifeste illusion au lecteur.* C'est ainsi qu'il a eu raison de faire dire à une femme qui étoit au comble des erreurs les plus monstrueuses, qu'elle n'*en a aucune.* C'est ainsi que je pouvois, selon lui, ménager la réputation de cette personne en disant qu'elle ne méritoit plus le feu, et qu'elle n'étoit plus un monstre, si *elle ne retournoit pas à son vomissement.*

XXXIX. Mais encore voyons comment M. de Meaux a pu donner une attestation à ce monstre qui a mérité si longtemps le feu. Voici sa réponse[2] : « Si elle s'est rétractée, si elle s'est repentie, etc. » Pour moi, je dis tout au contraire : « Si elle ne s'est point rétractée, « si elle ne s'est point repentie... » En vérité, est-ce se repentir d'une doctrine abominable que de ne la rétracter pas? Est ce la rétracter que de ne l'avouer jamais? La rétractation est un aveu de l'erreur que l'on condamne.

Ici tout le grand génie de M. de Meaux et toute son éloquence ne peuvent couvrir l'endroit foible de sa cause. Il y a une différence infinie entre condamner des erreurs et les rétracter. Un apôtre même auroit condamné des erreurs qu'il n'auroit pas rétractées, parce qu'il ne les avoit jamais eues. Madame Guyon a condamné et désavoué, il est vrai, les erreurs en question, comme toute personne d'une foi sans tache auroit pu les condamner et les désavouer La condamnation n'est donc pas une rétractation, et le simple désaveu, loin d'être une rétractation, est tout le contraire. Si elle avoit eu tant d'erreurs,

[1] *Relat.,* IVe sect., n. 17, pag. 582.
[2] *Ibid.,* n. 8, pag. 574.

falloit-il la croire convertie, sans la voir humble et sincère? Falloit-il lui faire dire qu'elle *n'avoit eu aucune de ces erreurs?* Falloit-il lui donner l'usage des sacrements, sans lui faire avouer et rétracter les erreurs impies et insensées dont elle avoit formé le système avec évidence?

A tout cela M. de Meaux répond [1] : « Faut-il pousser au déses-« poir une femme qui signe la condamnation des erreurs et des « livres? » Mais dans quelles extrémités ce prélat ne se jette-t-il pas, plutôt que d'avouer qu'il s'est contredit, et qu'il a voulu que je prisse part à sa contradiction? Est ce *pousser* les pécheurs pénitents *au désespoir*, que de vouloir qu'ils soient sincères dans la confession de leurs fautes? *Le juste*, dit l'Ecriture [2], *est le premier accusateur de lui-même.* M. de Meaux n'avoit-il aucun autre remède contre le désespoir de madame Guyon, que de la faire mentir au Saint-Esprit, en disant qu'elle *n'avoit eu aucune des erreurs* qu'elle avoit enseignées avec une évidence qui rendroit inexcusable la *villageoise la plus grossière?*

XL. Revenons à ce qui me regarde. Je ne voulois qu'excuser les intentions de madame Guyon, comme M. de Meaux les excusoit. Ce prélat soutient, au contraire, que je le *ramène aux malheureuses chicanes de la question de fait et de droit* [3], et que c'est ma seule ressource pour *défendre madame Guyon contre mes confrères et contre Rome même.* Il ne cesse de dire que je défends les livres de madame Guyon; que je ne les crois qu'équivoques; que je prétends que *les évêques et le pape ne les ont condamnés que parce qu'ils ne les ont pas bien entendus;* que je veux *pousser jusqu'au bout un profond silence sur les livres;* qu'*on ne peut encore m'en arracher une claire condamnation;* que je veux *trouver dans les mêmes livres, malgré leurs propres paroles, un sens particulier* pour les défendre, et que le sens condamnable n'est que le sens rigoureux. Enfin, il va jusqu'à dire que je ne veux pas *laisser flétrir ses livres,* que *j'en réponds,* et que *je me rends garant de leur doctrine* [4]. Je m'assure que si le lecteur veut écouter patiemment les réflexions courtes que je vais faire, il sera étonné de ces accusations.

1° Mon mémoire porte que *je ne défends ni n'excuse les écrits* de madame Guyon. Que faisois-je donc dans ce mémoire, je refusois de les condamner en la manière excessive dont il me paroissoit que

[1] *Relat.*, IVe sect., n. 8, pag. 574.
[2] *Proverb.*, XVIII, 17.
[3] *Relat.*, IVe sect., n. 22, pag. 587.
[4] *Relat.*, IVe sect., n. 17, pag. 583.

M. de Meaux les condamnoit dans son livre. Et encore comment, est-ce que je refusois de le faire ; étoit-ce absolument parce que je es croyois bons, nullement. Au contraire, j'abandonnois *ses principes spéculatifs et ses expressions*. Je disois qu'elle *n'a peut être pas assez connu la valeur de cette expression*[1]; je supposois qu'elle *a voulu dire mieux que ses livres ne l'ont expliqué*[2]. C'est reconnoître clairement que le texte est défectueux et insoutenable. Il n'est donc plus question du sens du livre ; et c'est sans fondement que M. de Meaux nous y veut toujours rejeter, en confondant le sens du livre avec celui de l'auteur. Il ne s'agit plus que du sens ou intention de l'auteur seul. Le texte s'explique mal, selon moi ; il est donc censurable pris en lui-même. Il n'est donc pas vrai que j'aie voulu empêcher qu'on ne *flétrît ses livres*. Il est encore moins vrai que j'en aie *répondu*, et que je me sois *rendu garant de leur doctrine*. Mais je croyois que la personne avoit *voulu mieux dire* qu'elle n'avoit dit. Il faut, je l'avoue, juger du texte par le texte seul, quand on fait une censure rigoureuse ; mais cela n'empêche point qu'on ne puisse, sans défendre jamais le sens du livre, croire celui de l'auteur innocent. Le livre même est une règle *équivoque* pour découvrir le vrai sens de l'auteur, quand l'auteur est une femme ignorante, qui a pu *vouloir dire mieux* qu'elle n'a su s'expliquer dans ses livres. M. de Meaux a besoin plus que moi de cette distinction, puisqu'il a condamné le sens du livre et justifié celui de la personne, en lui faisant dire, dans un acte solennel, qu'elle *n'a eu aucune des erreurs*, etc. On entend ainsi sans aucune peine pourquoi j'ai parlé *d'équivoque* et de *sens rigoureux*.

2° Il est encore facile d'entendre comment j'ai dit que je devois *juger du sens de ses écrits par ses sentiments* que je croyois bien savoir, *et non pas de ses sentiments par le sens rigoureux qu'on donne à ses expressions*. Le *sens rigoureux* est celui du texte, qui le rend justement censurable, indépendamment de l'intention de l'auteur, dès qu'on veut l'examiner seul. Pour moi, je ne voulois point juger des écrits, c'est-à-dire des sentiments que l'auteur avoit eus en les composant, par le sens qui résultoit du texte. Je voulois, au contraire, juger favorablement de ses sentiments par les marques avantageuses que je croyois en avoir d'ailleurs, quoique le texte pris dans toute sa suite ne présentât à mes yeux qu'un sens digne d'être censuré. Encore une fois, M. de Meaux n'a-t-il pas ainsi excusé les sentiments de l'auteur, quoiqu'il crût le sens des livres censurable ?

[1] *Relat.*, IVe sect., n. 20, pag. 586.
[2] *Ibid.*, n. 2.

Je ne puis trop répéter ce fait personnel à un prélat qui ne cesse de me reprocher ce qu'il a fait lui-même.

3° Cette distinction, comme je l'ai déjà remarqué, n'est point celle du droit et du fait, si fameuse en nos jours. Ce prélat appelle *malheureuse chicane* une distinction que je ne fais point ; et celle que je fais est précisément celle que nous avons vu tant de fois qu'il a faite lui-même. C'est le fait de la personne et non celui du livre, que j'ai excusé.

4° Il n'est plus question d'aucun *sens particulier du livre*. Je ne connois point d'autre *sens particulier* des livres que le sens qui résulte naturellement du texte bien pris dans toute sa suite. C'est le vrai, propre, naturel et unique sens des livres ; c'est celui que j'ai reconnu digne de censure en écrivant au pape. J'ai encore expliqué la même chose dans ma *Réponse à la Déclaration* des prélats, page 4. Rien n'est donc moins juste que de dire que je défends ces livres en quelque sens caché. Je ne les ai défendus ni ne veux jamais les défendre en aucun sens. Je n'ai excusé que le sens de l'auteur, qui est très-différent de celui des livres.

5° Le silence que je voulois *pousser jusqu'au bout* n'étoit que pour n'imputer pas, avec M. de Meaux, un système évidemment abominable à madame Guyon. S'il n'eût fait que condamner le livre de cette personne, en disant qu'on pouvoit conclure de son texte des erreurs qu'elle n'avoit pas eu l'intention d'enseigner, il auroit parlé sans se contredire, et conformément à l'acte de soumission qu'il avoit dicté. Mais lui imputer un système toujours soutenu et évidemment abominable, c'étoit se contredire pour attaquer les intentions de la personne ; et c'est ce que je ne croyois pas devoir approuver. C'étoit le cas où *je ne pouvois séparer la personne d'avec ses écrits,* parce qu'une telle condamnation des écrits rendoit évidemment la personne infâme, et ses intentions impies.

6° Il paroît, par mon mémoire, qu'en refusant de condamner les intentions de madame Guyon, je ne voulois néanmoins *défendre ni excuser ni sa personne ni ses livres* [1]. Quand je dis *excuser,* il faut entendre *excuser* dans le public. Je ne demandois que la liberté de me taire, et de penser intérieurement que madame Guyon, en s'expliquant mal, *avoit voulu mieux dire,* en sorte qu'elle *n'avoit eu aucune des erreurs,* etc. qu'enfin certaines expressions, très-censurables en elles-mêmes et dans leurs propres sens, avoient pu être équivoques dans la bouche d'une femme ignorante, qui étoit excu-

[1] *Relat.,* IVe sect., n. 11, pag. 576.

sable, quoique ses écrits ne le fussent pas. J'étois bien éloigné de parler ainsi par un acte solennel, comme M. de Meaux l'avoit fait. On ne sauroit pas même encore aujourd'hui que j'ai eu cette pensée secrète, si M. de Meaux, oubliant la loi inviolable des lettres, missives, ou mémoires secrets, n'avoit fait imprimer le mien, pour rendre public, contre mon intention, ce que je n'avois confié qu'à un si petit nombre de personnes très-sages. Ainsi c'est lui seul qui a appris au monde, malgré moi, que je ne croyois pas que madame Guyon eût *eu les erreurs* dont il l'accuse personnellement après l'en avoir justifiée par un acte public.

XLI. M. de Meaux se plaint de ce que mon livre est une apologie déguisée de ceux de madame Guyon. Il dit[1] qu'elle a déclaré, dans sa Vie, que *les vertus n'étoient plus pour elle*, etc., et que *j'ai adopté ses paroles* en disant qu'*on ne veut plus les vertus comme vertus*, et que pour *les rabaisser*, *j'ai fait violence à tant de passages de saint François de Sales*, *qu'il falloit entendre plus simplement avec le saint*. Voilà donc, sans doute, un des endroits les plus clairs où j'ai cherché, selon M. de Meaux, à défendre madame Guyon. Puisqu'il n'a cité que ce seul endroit, apparemment il l'a jugé le plus propre de tous à prouver ce qu'il avance contre moi. Je n'entreprendrai point d'examiner ici les paroles de la Vie de madame Guyon qu'il cite; car je ne connois point ses ouvrages, et je ne sais point ce qu'elle y a voulu dire. Mais lequel des deux ai-je pu vouloir expliquer, ou la Vie de madame Guyon, que je n'ai jamais lue, ou les œuvres de saint François de Sales et de plusieurs autres saints auteurs, que j'ai lues souvent? C'est de saint François de Sales dont j'ai cité les paroles expresses. Est-il vrai ou non que ce grand saint ait dit qu'il faut se dépouiller d'un certain attachement aux vertus et à la perfection? J'ai rapporté les principaux passages de ce saint dans ma *cinquième Lettre,* depuis la page 31 jusqu'à la 88[2]. On peut voir qu'ils sont incomparablement plus forts que tout ce qu'on lit dans mon livre. Mon livre se réduit à exclure les pratiques ou *formules arrangées* des vertus, qu'on cherche avec empressement, pour les posséder avec propriété, et pour contenter l'amour naturel de soi-même. C'est ce que saint François de Sales a exprimé en cent manières, et par les termes les plus forts. Je n'ai fait que l'adoucir. M. de Meaux n'a rien répondu aux passages que j'en ai cités. Lui qui m'accuse de n'expliquer pas assez *simplement* ce saint, comment l'explique-t-il lui-même : *grosso modo;* en

[1] *Relat.*, VIe sect., n. 20, pag. 620, 621.
[2] Voyez pag. 100 et suiv. de ce vol.

faisant dire au lecteur que « le saint homme s'est laissé aller à des « inutilités qui donnent trop de contorsions au bon sens pour être « droites[1]; » enfin en appelant ses maximes « de si fortes exagé- « rations, que, si on ne les tempère, elles deviennent inintelligi- « bles[2]. » Rodriguez n'a-t-il pas dit qu'il faut se dépouiller de tout intérêt, et pour *les biens de la grâce* et pour *ceux de la gloire?* Les *vertus* sont sans doute les *biens de la grâce*. Voilà donc Rodriguez qui parle comme saint François de Sales. Je n'ai fait qu'expliquer leur langage dans un sens très-véritable. M. de Meaux ne répond rien à tout ce que j'ai dit là-dessus dans ma *Réponse à la déclaration*[3] et dans ma *cinquième Lettre*. Mais, selon sa méthode, il répète toujours avec la même confiance son objection plusieurs fois détruite. Si la dispute dure encore, nous reverrons cette même objection paroître sous d'autres figures. Ainsi quand j'explique les paroles expresses de saint François de Sales et des autres saints mystiques, que je ne puis me dispenser d'expliquer, M. de Meaux y trouve partout madame Guyon en la place de ces saints auteurs. Il voudroit que, de peur de la favoriser, je trouvasse que *les exagérations du saint, si on ne les tempère, sont inintelligibles;* que ce sont des *inutilités* et des *contorsions au bon sens*. L'expliquer intelligiblement, et autrement que *grosso modo*, c'est faire l'apologie de madame Guyon. On peut juger par cet exemple, qu'il a choisi comme le plus décisif, si la personne qu'il croit voir dans toutes mes pages est dans l'endroit qu'il marque principalement.

XLII. Ce prélat se plaint encore que j'ai voulu faire le portrait de madame Guyon dans l'Article XXXIX. Mais voici mes réponses.

1° Peut-il mettre en doute que les choses contenues dans cet Article ne soient de l'expérience des saints? Ne sont-elles pas tirées de saint Paul, de Job, de saint Grégoire, de sainte Thérèse, que je cite? Ces choses sont donc vraies : M. de Meaux n'a garde de les nier. Elles sont importantes à l'explication des voies intérieures : elles entroient naturellement dans mon dessein, elles y étoient même nécessaires. Ai-je dû les supprimer, contre l'ordre de l'ouvrage, de peur que M. de Meaux ne m'accusât de faire un portrait de madame Guyon? Mais encore, quel est ce portrait? il faut qu'il saute aux yeux, afin qu'on soit en droit de me le reprocher. Tout au contraire, c'est un portrait sans ressemblance, de l'aveu même de celui qui me le reproche. M. de Meaux la reconnoît-il à ce portrait?

[1] *Préf. sur l'inst. past.*, n. 133, tom. XXVIII, pag. 692.
[2] *Inst. sur les ét. d'orais.*, liv. IX. n. 7, tom. XXVII, pag, 368.
[3] *Rép. à la Déclar.*, n. 25 et 26.

2° On n'a qu'à voir les caractères que je donne aux âmes parfaites mêmes, dans ces restes d'imperfection qu'on y trouve encore. Ce sont la *sincérité,* la *docilité,* le *détachement* [1]. Je condamne très-sévèrement ceux qui croiroient une personne parfaite, lorsqu'elle est *sensible, immortifiée, toujours prête à s'excuser sur ses défauts, indocile, hautaine, ou artificieuse.* Est-ce là le portrait de cette personne, qu'on représentoit même, avant l'impression de mon livre, comme étant si *immortifiée* dans ses mœurs, si obstinée à *s'excuser* dans ses visions fanatiques, si *indocile* pour les prélats, si *hautaine* pour se venger, et pour menacer les autres de punition de Dieu; enfin, si *artificieuse* pour surprendre ses supérieurs? Quand on veut excuser une personne sur les défauts dont elle est accusée, dit-on si fortement que la vraie spiritualité est incompatible avec tous ces défauts-là?

XLIII. 3° Je vais produire le seul endroit de mon livre qui regarde véritablement madame Guyon. C'est là qu'on pourra la connoitre, et on verra si ce portrait est flatteur. Mais, avant que de le montrer, il faut voir ce que j'avois promis dans le mémoire rapporté par M. de Meaux [2]: « J'exhorterai dans cet ouvrage (c'est du « livre des *Maximes* dont je parle) tous les mystiques qui se sont « trompés sur la doctrine d'avouer leurs erreurs. J'ajouterai que « ceux qui, sans tomber dans aucune erreur, se sont mal expliqués, « sont obligés en conscience de condamner sans restriction leurs « expressions; je les exhorterai à ne s'en plus servir, à lever toute « équivoque par une explication publique de leurs vrais senti- « ments ». Telle fut ma promesse par rapport aux livres de madame Guyon. Il ne reste qu'à en voir l'accomplissement par ces paroles de mon livre [3] qui s'y rapportent évidemment: « Que ceux qui ont « parlé sans précaution, d'une manière impropre et exagérée, s'ex- « pliquent, et ne laissent rien à désirer pour l'édification de l'E- « glise. Que ceux qui se sont trompés pour le fond de la doctrine « ne se contentent pas de condamner l'erreur, mais qu'ils avouent « de l'avoir crue; qu'ils rendent gloire à Dieu: qu'ils n'aient au- « cune honte d'avoir erré, ce qui est le partage naturel de l'homme, « et qu'ils confessent humblement leurs erreurs, puisqu'elles ne « seront plus leurs erreurs dès qu'elles seront humblement con- « fessées ».

On voit clairement, par ces paroles, combien je supposois que

[1] *Max. des Saints,* pag. 40 de ce vol.
[2] *Relat.,* IVe sect., n. 31, pag. 361.
[3] *Avert. de l'Expl. des Max. des Saints,* un peu avant le milieu.

madame Guyon devoit tout au moins condamner sans restriction les expressions de ses livres. J'allois plus loin, et, ne pouvant pénétrer dans le secret de ses pensées, je déclarois qu'elle devoit avouer et rétracter les erreurs, si elle les avoit crues. Loin de la flatter par des portraits, je lui proposois ainsi, en cas qu'elle eût eu quelque erreur, d'en faire une rétractation toute ouverte, que M. de Meaux n'osoit lui proposer, *de peur*, dit-il, *de la pousser au désespoir*.

CHAPITRE III.

De la signature des XXXIV *Articles.*

XLIV. On allègue trois faits principaux, le premier : qu'on dressa les XXXIV Articles *à Issy*, *dans les conférences particulières* où je n'étois pas ; le second : qu'on me les présenta tout dressés pour me les faire signer, et que je tâchai de les *éluder* tous *par des restrictions* que j'y voulois mettre ; le troisième, que je les signai *par obéissance* [1].

XLV. Je réponds à ces trois faits qu'il est vrai que M. de Meaux ne conféroit point avec moi, et qu'il ne me parloit, comme il le dit lui-même, que quand on se *rencontroit*, et *sans long discours*. Encore une fois, on peut juger si cette conduite, après tant de confiance de ma part, ne montre pas combien M. de Meaux s'étoit prévenu contre moi ; et combien j'avois été dans la nécessité de me justifier, sans me mêler de défendre madame Guyon. Il est donc vrai que les conférences furent faites sans moi à Issy ; il est vrai aussi qu'on me proposa les Articles tout dressés. Mais combien m'en donna-t-on d'abord? M. de Meaux ne peut pas avoir oublié qu'on ne m'en donna d'abord que trente ; le XIIe, le XIIIe le XXXIIIe et le XXXIVe n'y étoient pas encore. Je garde l'écrit des XXX Articles qu'on me donna. Le lendemain je déclarai, par une lettre aux deux prélats, que je les signerois *par déférence, contre ma persuasion ;* mais que si on vouloit ajouter certaines choses je serois *prêt à signer de mon sang*. Si j'usse cru ces Articles faux, j'aurois mieux aimé mourir que de les signer : mais je les croyois véritables ; je les trouvois seulement insuffisants pour lever certaines équivoques, et pour finir toutes les questions. C'étoit précisément là-dessus que tomboit *ma persuasion*, opposée à celle de M. de Meaux. Je demandai qu'on établit plus clairement l'amour désintéressé, et qu'on n'autorisât

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 12, pag. 558.

point l'oraison passive sans la définir. Au bout de deux jours, on me communiqua l'addition de quatre Articles qu'on mit avec les trente. Dès ce moment, je déclarai que j'étois *prêt à signer de mon sang*. On peut juger de la sincérité de cette parole par l'ingénuité peut-être excessive de toute ma conduite précédente. Sans conférences, sans dispute, tout fut arrêté en trois jours. Voilà toute la peine que j'ai faite à M. de Meaux ; voilà les grands combats que je soutins alors pour madame Guyon.

XLVI. Il ne reste qu'une seule difficulté, qui est une faute d'expression dans mon mémoire; mais la suite montre clairement ce que j'ai voulu dire. Voici mes paroles [1] : « J'ai d'abord dit à M. de Meaux « que je signerois de mon sang les xxxiv Articles qu'il avoit dressés, « pourvu qu'il y expliquât certaines choses, » etc. On pourroit conclure de là en rigueur qu'on me proposa d'abord xxxiv Articles. Mais la suite montre que je demandai des additions, qui parurent *justes et nécessaires*. J'ajoute ces mots : « M. de Meaux se rendit, et je n'hésitai pas un seul moment à signer. » On m'accorda donc des additions : elles consistèrent en quatre nouveaux Articles. Pour parler juste, j'aurois dû dire : « J'ai d'abord dit à M de Meaux que je « signerois de mon sang les xxx Articles, pourvu, etc. »

On peut juger si j'ai eu tort de dire que j'avois eu part aux Articles dressés à Issy, puisque, sur mes instances, on y en a ajouté quatre très-importants.

XLVII. On peut juger aussi si ma signature des xxxiv Articles, faite si promptement et si paisiblement, comme M. de Meaux l'avoue, peut passer pour une *rétractation cachée sous un titre plus spécieux* [2]. Il me parla alors, dit-il [3], *sans disputer*. Il convient que *je ne dis mot*. J'offris de *signer par obéissance* les xxx Articles, et de *signer de mon sang*, si on y faisoit des additions. On m'accorda dans les quatre Articles ajoutés, ce que je demandois sur l'amour désintéressé. Quel nouveau genre de rétractation, où celui qui se rétracte n'a fait aucun livre, ni écrit, ni discours public, qui mérite d'être rétracté! quelle rétractation, d'un homme qui assure qu'il a toujours cru la doctrine qu'on lui propose, et qui engage ceux qui la font rétracter à admettre, comme nous le verrons, ce qui est contraire à leurs sentiments ! Après ces additions, je n'hési- « tai pas un seul moment à signer. Depuis que j'ai signé les « xxxiv propositions j'ai déclaré, dans toutes les occasions qui s'en

[1] *Relat.*, IVe sect., n. 23, pag. 587.
[2] *Ibid.*, IIIe sect., n. 13, pag. 560.
[3] *Ibid.*, n. 12, pag. 558.

« sont présentées naturellement, que je les avois signées, et que « je ne croyois pas qu'il fût jamais permis d'aller au-delà de cette « borne [1]. »

Si je ne l'ai pas dit dans le livre des *Maximes*, etc., en voici une raison toute naturelle : c'est que je n'ai parlé que des ordonnances de *deux grands prélats* [2] qui avoient publié ces Articles, et que je ne pouvois me mettre avec eux en parlant de leurs ordonnances, puisque je n'y avois eu aucune part.

XLVIII. M. de Meaux se plaint de ce que j'ai dit dans mon mémoire que M. l'archevêque de *Paris le pressa très-fortement* pour les additions que je demandois, et qui *parurent justes et nécessaires* [3]. Sur ce fait je n'ai que deux choses à dire.

La première est que M. l'archevêque de Paris, quand je refusai d'approuver le livre de M. de Meaux, fut si touché du contenu de mon mémoire, qu'il se chargea de le montrer, d'en appuyer les raisons, et d'en faire agréer la conclusion à une personne digne d'un singulier respect, à qui je craignois infiniment de déplaire. Ce mémoire a donc une autorité décisive, lors même que j'y rends un témoignage en ma faveur, puisque M. l'archevêque de Paris, après en avoir été persuadé et touché, a eu la bonté de s'en charger pour persuader cette personne si digne de respect.

La seconde chose est que certains Articles parlent d'eux-mêmes. Par exemple, le XXXIIe dit qu'on ne peut « jamais souhaiter que la « justice de Dieu s'exerce sur nous en toute rigueur; puisque même « l'un de ses effets est de nous priver de l'amour. » Voilà un motif de pur amour sans aucune vue de la béatitude, qui empêche qu'on ne se doive jamais livrer à la justice vengeresse. Dans le XXXIIIe Article il s'agit d'une vraie volonté, et non d'une fausse velléité, qui ne seroit une velléité qu'en paroles, si elle étoit contraire à la *raison d'aimer* qui est l'essence de l'amour et de la volonté même. Il s'agit non d'une *amoureuse extravagance*, mais d'un *acte d'abandon parfait et de pur amour*, qui est si délibéré, que c'est un consentement *inspiré par le directeur*, pour accepter conditionnellement les *tourments éternels* de l'enfer, au lieu des *biens éternels* du paradis.

M. de Meaux me permettra de lui dire ici ce qu'il me dit sans cesse. Etoit-ce pour confondre les quiétistes qu'il dressa cet Article? n'avoit-il point de meilleurs moyens pour réprimer ces fanatiques ?

[1] *Relat.* IVe sect., n. 23, 26, pag. 587, 589.
[2] *Max. des Saints,* avert.
[3] *Relat., ubi supra,* pag. 587.

Vouloit-il établir par-là que la béatitude est la seule *raison d'aimer*, que sans elle Dieu ne seroit pas aimable, et qu'on *se perd* quand on dit qu'on peut l'aimer indépendamment de ce don gratuit ? Est-il naturel de croire que M. de Meaux a dressé cet Article contre sa propre opinion sans en être fortement pressé ? Ne voit-on pas clairement qu'il a fallu de grands travaux pour le mener jusque là, et qu'on n'a pu même l'y fixer, puisqu'il réduit maintenant à des velléités qui n'ont que le nom de velléités, et de pures extravagances, ce qu'il appeloit alors un acte de soumission et de consentement inspiré par le directeur? Qu'est-ce qui l'avoit mené jusqu'à ce point si contraire à toute sa pente? Si c'est M. l'archevêque de Paris, je n'ai donc pas eu tort de dire que ce prélat l'avoit *pressé très-fortement*. Si, au contraire, M. l'archevêque de Paris pensoit comme lui, et ne le pressoit point pour ces Articles, d'où vient que deux prélats si réunis contre ma doctrine, comme contre la source du quiétisme, l'ont si hautement approuvée ? Ont-ils parlé d'eux-mêmes contre leurs propres sentiments ? ont-ils voulu favoriser ce qu'ils étoient venus condamner ? Ne voit-on pas que mes manuscrits, qu'on dépeint comme si pernicieux, et mes remontrances si soumises, n'ont pas été sans fruit ? Ai-je donc eu tort de parler ainsi dans le mémoire dont M. l'archevêque de Paris s'étoit chargé [1] : « Ceux « qui ont vu notre discussion doivent avouer que M. de Meaux, « qui vouloit d'abord tout foudroyer, a été contraint d'admettre « pied à pied des choses qu'il avoit cent fois rejetées comme mau- « vaises ? »

A tout cela M. de Meaux répond : « Mais encore faudroit-il nous « montrer en quoi nous avions besoin d'être instruits [2]. » A Dieu ne plaise que j'aie jamais voulu instruire ce savant prélat ! C'étoit moi qui voulois être instruit par lui, *comme un petit écolier*. Mais il regardoit comme une erreur très-dangereuse la doctrine de l'amour de pure bienveillance, par lequel on aime Dieu indépendamment du motif de la béatitude. Peut-on douter d'un fait qui est encore : subsistant aux yeux de toute l'Eglise ? M. de Meaux ne dit-il pas encore : « C'est le point décisif. C'est l'envie de séparer ces motifs que Dieu « a unis, qui vous a fait rechercher tous les prodiges que vous « trouvez seul dans les suppositions impossibles. C'est, dis-je, ce « qui vous y fait rechercher une charité séparée du motif essentiel « de la béatitude et de celui de posséder Dieu. » Il fallut donc alors faire approuver par M. de Meaux cet amour de pure bienveillance,

[1] *Relat.*, IVe sect., n. 23, pag. 588.
[2] *Ibid.*, Ve sect., n. 18, pag. 604.

qui, sans préjudice de l'espérance, est dans ses actes propres indépendant du motif de cette vertu. Il fallut lui montrer cet amour dans la tradition ; il fallut le lui faire autoriser dans plusieurs Articles. Il est donc vrai que ce savant prélat *avoit besoin,* non d'être instruit, mais de se modérer lui-même dans ses décisions sur mes humbles remontrances.

CHAPITRE IV.

De mon sacre.

XLIX. Nous avons vu que j'avois, selon la *Relation* de M. de Meaux, écrit pour défendre les livres et les erreurs monstrueuses de madame Guyon ; que j'avois longtemps résisté aux deux prélats ; que j'avois avancé des choses qui *faisoient peur ;* et que je n'avois signé les XXXIV Articles que *par obéissance,* contre ma persuasion, après avoir proposé des *restrictions* qui en *éludoient* toute la force. Voilà sans doute la peinture d'un homme bien égaré. C'étoit déjà beaucoup trop, que de *croire l'instruction des princes de France en bonne main.* Il falloit, au contraire, être persuadé que le plus grand des périls pour l'Eglise étoit que ce *dépôt important* fût confié à une tête démontée, qui étoit le *Montan* d'une nouvelle *Priscille,* et qui admiroit cette Priscille comme la *femme de l'Apocalypse.* Il falloit tout craindre d'un homme qui n'avoit signé que *par obéissance,* contre sa persuasion sur les vérités fondamentales de l'Évangile, après avoir proposé des restrictions pour éluder toute la force des XXXIV Articles. M. de Meaux ne se contente pas de faire tout ce qu'il peut pour conserver ce *dépôt important* de l'instruction des princes dans les mains de ce visionnaire, *il applaudit* encore *au choix* que le roi en fait pour l'archevêché de Cambrai. Quoi ! il se réjouit de voir confié le dépôt de la doctrine sacrée à un fanatique, qui met la perfection dans l'impiété la plus monstrueuse ; et il le consacre sans avoir osé tenter de le guérir de son aveuglement !

L. Ici M. de Meaux tente l'impossible pour m'accabler, sans être entraîné avec moi dans ma ruine. Il assure que *deux jours avant* mon sacre, étant à genoux et baisant la main qui me devoit sa-« crer, je la prenois à témoin que je n'aurois jamais d'autre doctrine « que la sienne [1]. » Quoi ! *d'autre doctrine que la sienne !* C'est celle de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, qu'il faut qu'un

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 14, pag. 560.

évêque promette de suivre, et non pas celle d'un autre évêque. Si j'eusse parlé ainsi, il auroit dû me reprendre. Aussi n'ai-je jamais rien fait qui ressemble à ce récit. A quel propos aurois-je parlé ainsi, puisque nous verrons bientôt que ce n'est pas moi qui desirois être sacré par M. de Meaux, et, qu'au contraire, c'est lui qui voulut absolument vaincre toutes les difficultés, pour être mon consécrateur ?

Il est vrai seulement que si M. de Meaux m'eût parlé alors sur la matière de l'oraison, je n'aurois pas manqué de lui répondre que ma doctrine étoit conforme à la sienne, depuis qu'il avoit reconnu dans les xxxiv Articles l'amour indépendant du motif de la béatitude, et que j'étois très-éloigné d'aller plus loin que lui sur tout le reste. De plus, quand je lui aurois dit ces paroles, suffisoient-elles pour le rassurer contre toutes mes préventions pour une doctrine impie, et pour une femme fanatique ? Ne devoit-il pas entrer sérieusement en matière avec moi ? Ne devoit-il pas savoir en détail comment j'avois passé de l'obéissance à la persuasion ? Ne devoit-il pas exiger de moi, au moins en secret, une exacte profession de foi sur la matière des voies intérieures ? S'il répond qu'il l'avoit fait suffisamment en me faisant signer les xxxiv Articles, il doit se souvenir que, selon la *Relation*, je ne les avois signés que *par obéissance*, contre ma persuasion. Cette signature faite contre ma conscience, loin de le rassurer, devoit l'alarmer plus que tout le reste. Se doit-on contenter qu'un homme, qui a voulu éluder tous les dogmes fondamentaux par des restrictions frauduleuses avant que d'être sacré évêque, signe *par obéissance*, contre sa persuasion, qu'il ne faut pas vouloir être damné, ni oublier Jésus-Christ, ni éteindre toute vie intérieure en soi par la cessation de tout acte, ni établir un fanatisme au-dessus de toute loi divine et humaine.

LI. M. de Meaux me croyoit si difficile à guérir de ce fanatisme, qu'il n'osoit même le tenter. « Nous l'avions d'abord pensé, dit-il[1], « à quelques conversations de vive voix après la lecture des écrits. « Mais nous craignîmes qu'en mettant la chose en dispute, nous « ne soulevassions plutôt que d'instruire un esprit que Dieu faisoit « entrer dans une meilleure voie. » M. de Meaux avoue donc qu'il n'y a point eu de *conversation de vive voix* entre nous. Il avoit *d'abord pensé* à cet expédient si naturel. Pourquoi le rejeter ? *Nous craignîmes*, dit-il, *qu'en mettant la chose en dispute*, etc. Hé ! pour-

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 8. pag. 554.

quoi *la mettre en dispute?* M. de Meaux, quand il parle des conférences qu'il m'a proposées, se dépeint comme étant bien éloigné de *rien mettre en dispute.* « Que ne venoit-il à la conférence, dit-« il[1], éprouver lui-même la force de ces larmes fraternelles, et des « discours que la charité (j'ose le croire) et la vérité nous auroient « inspirés! La conférence de vive voix n'est-elle pas, selon ce pré-« lat[2], la voie la plus courte, la plus propre à s'expliquer précisé-« ment, celle qui a toujours été pratiquée, même par les apôtres, « comme la plus efficace et la plus douce pour convenir de quelque « chose? » Ecoutez encore ce prélat pour les temps mêmes dont il est question ici[3] : « On agissoit en simplicité, comme on fait entre « des amis, sans prendre aucun avantage les uns sur les autres; « d'autant plus que nous-mêmes, qu'on reconnoissoit pour juges, « nous n'avions d'autorité sur M. l'abbé de Fénelon que celle qu'il « nous donnoit. » Mais encore voyons comment les choses se passèrent dans les deux seules courtes conférences que nous tînmes pour la signature des Articles : « Nous lui dîmes sans disputer, avec une sincérité épiscopale[4], » etc. Les prélats pouvoient donc *m'instruire sans mettre la chose en dispute.* Et moi, que fis-je en cette occasion, par laquelle on peut juger des autres? M. de Meaux ajoute ces paroles[5] : « il ne dit mot; et malgré la peine qu'il avoit « montrée, il s'offrit à signer les Articles dans le moment par « obéissance. » D'où vient qu'on craignit de *blesser la délicatesse d'un esprit si délié*[6]*?* On dit que j'avois de la *peine* sur les Articles. Mais j'ai éclairci l'équivoque. Je voulois par obéissance signer les xxx Articles, quoique je les crusse imparfaits : j'aurois signé de mon sang les xxxiv. Mais enfin, si j'avois de la peine, je savois la vaincre et n'y avoir aucun égard, puisque je signois sans *disputer* et sans *dire un mot.* Que peut donc signifier cette crainte de la dispute avec un homme si silencieux, si ingénu, si confiant et si soumis? Pourquoi M. de Meaux ne l'invitoit-il pas à la conférence, où la force des *larmes fraternelles* et les *discours* inspirés par la *charité* et la *vérité* auroient été si bien employés? Pourquoi éviter cette voie toujours pratiquée, même par les apôtres, comme la plus efficace et la plus douce pour convenir de quelque chose?

LII. De plus, falloit-il, de peur de me *soulever*, ne *m'instruire*

[1] *Relat.*, VIII[e] sect., pag. 637.
[2] *Ibid.,* n. 2, pag. 635.
[3] *Ibid.,* III[e] sect., n. 8, pag. 555.
[4] *Relat.,* III[e] sect., n. 12, pag. 558.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.,* n. 8, pag. 555.

jamais? M. de Meaux répond que « Dieu me faisoit entrer dans « une meilleure voie, qui étoit celle d'une soumission absolue. A « cette fois, dit-il encore[1], Dieu lui montroit une autre voie : c'é- « toit celle d'obéir sans examiner. » Ces paroles sont éblouissantes; mais examinons-les de près. La soumission absolue et aveugle en toute rigueur, loin d'être une *meilleure voie,* étoit inexcusable. Je ne pouvois, en matière de foi, me soumettre aveuglément contre ma persuasion, c'est-à-dire contre ma conscience, aux décisions de deux hommes qui n'étoient point mes pasteurs, et qui étoient capables de se tromper. De plus, suffisoit-il d'*obéir*, c'est-à-dire de signer, sans *examiner*, c'est-à-dire sans me persuader, qu'il ne faut pas vouloir être damné, oublier Jésus-Christ, éteindre tout culte intérieur, et vivre sans loi dans le fanatisme?

La voie de soumission exclut-elle celle de l'instruction? L'Eglise, en demandant qu'on se soumette, néglige-t-elle d'instruire, et ne joint-elle pas toujours, au contraire, l'instruction à l'autorité? Faut-il laisser un homme sans instruction sur les points les plus essentiels du christianisme, parcequ'il est soumis? Au contraire, plus il est soumis, plus il mérite l'instruction, et est disposé à la recevoir avec fruit. Pourquoi dire donc que *la voix de la soumission est meilleure* que celle de l'instruction? Il faut, au contraire, dire que ces deux voies n'en font qu'une seule; et que comme il est inutile d'être instruit sans être soumis, il est inutile d'être soumis sans être instruit des vérités fondamentales de la religion. M. de Meaux prétend-il que Dieu me faisoit entrer dans la meilleure *voie de la soumission absolue,* pour me dispenser de m'instruire sur l'*espérance par laquelle nous sommes sauvés,* sur Jésus-Christ, et sur tous les autres points dans lesquels j'errois? M. de Meaux vouloit-il, pour s'accommoder à mon attrait de grâce, me laisser vivre et mourir dans le désespoir, dans l'oubli de Jésus-Christ, dans l'extinction de tout culte intérieur, et dans ce fanatisme impie, où j'étois le *Montan* d'une nouvelle *Priscille?*

Il dira peut-être qu'il vouloit enfin me guérir, mais que le temps n'en étoit pas encore venu. Quoi ! il n'étoit pas venu, quand il fut question de me sacrer? Y avoit-il dans toute ma vie une occasion aussi essentielle que celle-là? Quand est-ce qu'on devoit me détromper du désespoir, de l'oubli de Jésus-Christ, de l'extinction de tout culte intérieur, et d'un fanatisme effréné et impudent, si ce n'est avant ce grand jour où je devois recevoir le ministère de vie,

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 13, pag. 559.

pour enseigner l'*espérance vive en laquelle nous sommes régénérés,* pour annoncer Jésus-Christ *auteur et consommateur de notre foi,* et pour confondre toute nouveauté qui *s'élève contre la science de Dieu?* Étoit-ce le temps de n'oser m'instruire, de peur de *blesser un esprit si délié,* et de peur de me *soulever?* La *voie de la soumission,* sans sortir de tant d'erreurs monstreuses, étoit-elle meilleure pour un archevêque que celle d'être détrompé, et de ne connoître ce qu'un pasteur doit enseigner à son troupeau, et ce qu'il ne doit jamais souffrir que le troupeau croie? Suffisoit-il (supposons ici tous les faits au gré de M. de Meaux) qu'il me laissât baiser sa main, et que je lui assurasse en général que je suivrois sa doctrine, c'est-à-dire celle des XXXIV Articles, puisque, selon lui, je ne l'avois signée que *par obéissance,* contre ma persuasion, après avoir tâché de les éluder par des restrictions artificieuses? Ne devoit-il pas craindre que ma persuasion, aussi impie qu'il la dépeint, n'ébranlât cette obéissance si aveugle et si excessive? Ne dit-il pas qu'il garda mes lettres « pour rappeler en secret à M. l'archevêque de Cambrai ses saintes « soumissions, en cas qu'il fût tenté de les oublier[1]? » Il avoit donc prévu cette terrible tentation. Il s'y préparoit en gardant mes lettres; et malgré cette prévoyance, il me sacra sans oser *m'instruire,* de peur de me *soulever,* en m'expliquant les vérités fondamentales du christianisme. Ce prélat aime-t-il mieux se rendre coupable d'une consécration qui devroit faire horreur à toute l'Église, que de s'abstenir de dire, pour mieux attaquer mon livre, qu'il me connoissoit pour fanatique quand il me sacra? Il veut adoucir cet endroit en laissant entendre qu'il avoit de la répugnance à me sacrer. Mais il doit se souvenir que je ne l'ai jamais prié de le faire. Ce fut lui qui vint dans ma chambre après ma nomination, et qui m'embrassa en me disant d'abord : « Voilà les mains qui vous sa« creront. « Je ne pus rien répondre à son offre, parce que je voulois savoir les intentions d'une personne à qui je devois ce respect. Enfin je ne fis qu'acquiescer aux offres réitérées de ce prélat.

LIII. Peu de temps après, on fit des difficultés sur ce que l'on prétendoit que M. l'évêque de Chartres, comme diocésain de Saint-Cyr, devoit être le premier, et ne pouvoit céder à M. de Meaux. Sur cette difficulté on me manda de Compiègne, où le roi étoit alors, que M. de Meaux ne pourroit pas être mon consécrateur, ni M. de Châlons le premier assistant. Je mandai la chose à ces deux prélats, croyant néanmoins que ceux qui faisoient la difficulté se trompoient.

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 15, pag. 561.

M. de Châlons me répondit dans ces termes : « M. de Meaux est « toujours persuadé que cela est hors de question, et je souhaite « que vous vous tiriez d'embarras avec lui aussi aisément qu'avec « moi ; car il ne pourra être de votre sacre, non plus que moi, si » cette difficulté vous arrête. Pour moi, quoiqu'il arrive, je pré- « tends être en droit d'en faire les honneurs. « Cette lettre est datée de Sary, du 14 mai 1695. Voici les propres paroles de la réponse que M. de Meaux me fit sur le même sujet, et qui est sans date : « Je ne trouve aucune difficulté dans la question d'hier. Pour l'of- « fice, cela est d'usage. Les anciens canons le prescrivoient. Celui « d'un concile d'Afrique, *Ut peregrino episcopo locus sacrificandi* « *detur*, y est exprès. On sait qu'il n'y avoit alors qu'une messe so- « lennelle. Les ordinations et consécrations, de toute antiquité, se « sont faites *intra missarum solemnia*, et en faisoient partie. L'évê- « que diocésain n'étoit pas plus considéré qu'un autre quand il s'a- « gissoit de consacrer le métropolitain ; l'ancien de la province en « faisoit l'office dans le concile de la province, qui se tenoit tantôt « dans un lieu, et tantôt dans un autre. On pourra consulter la pra- « tique de l'Eglise grecque, que je crois conforme. Le diocésain « céderoit non-seulement à son métropolitain, mais à tout autre « archevêque. Par la même raison il céderoit à son ancien. Dans « les conciles nationaux, où il y avoit plusieurs métropolitains, on « donnoit le premier lieu à l'ancien tant dehors que dedans la pro- « vince. Je crois donc que le diocésain doit sans hésiter céder à son « ancien, et pourroit même céder à son cadet, pour honorer l'unité « de l'épiscopat. »

On voit, par cette dernière lettre, que M. de Meaux faisoit une espèce de dissertation pour soutenir qu'il pouvoit me sacrer dans le diocèse de Chartres ; tant il étoit éloigné d'avoir quelque répugnance à faire cette cérémonie. On voit par l'autre que M. de Châlons savoit, par les dispositions de M. de Meaux, que je ne me *tirerois* pas *aisément d'embarras* avec ce prélat, qui vouloit toujours être mon consécrateur. Faut-il croire (je ne parle ici que pour l'honneur de M. de Meaux, sans songer au mien) qu'il eût tant d'empressement pour sacrer le *Montan* de la nouvelle *Priscille*, qui n'avoit signé que *par obéissance*, contre sa persuasion, après avoir tâché d'*éluder* les XXXIV Articles par des *restrictions* artificieuses, et qu'on n'osoit instruire avant son sacre sur ces erreurs monstrueuses, de peur de le *soulever?*

LIV. Pour aplanir tant de difficutés, il a recours à l'exemple du

grand Synésius. « On ne craignit point, dit M. de Meaux [1], au « quatrième siècle, de le faire évêque, encore qu'il confessât beau- « coup d'erreurs... La docilité de Synésius n'étoit pas plus grande « que celle que M. l'abbé de Fénelon faisoit paroître. » Ce savant prélat ne sait-il pas que Synésius, loin de paroître docile, menace, dans la lettre cv, à son frère, d'une indocilité inflexible si on le fait évêque : « Il est impossible, disoit-il, d'ébranler les dogmes qui sont « entrés dans l'esprit par la science jusqu'à la démonstration. Vous savez que la philosophie combat la plupart de ces préjugés publics. En vérité, je ne me persuaderai jamais que l'âme n'est produite « qu'après le corps. Je ne dirai jamais que le monde doit périr avec « ses parties. Je crois que cette résurrection des morts, si vulgaire « et si vantée, est un mystère sacré ; et je suis bien éloigné d'ap- « prouver les opinions vulgaires... Je puis accepter la dignité épis- « copale, si elle me permet de philosopher chez moi, et de répandre « au-dehors des fables, comme n'enseignant rien, ne réfutant rien, « et laissant chacun dans son opinion. Que si on dit qu'un évêque « doit être touché de ces choses et être populaire dans ses opinions, « aussitôt je me découvrirai publiquement... Si on me fait évêque, « je ne veux point désavouer ma doctrine. J'en prends à témoins « Dieu et les hommes.... je ne cacherai point mes dogmes... Ou « Théophile me laissera philosopher dans mon genre de vie, ou « bien il ne se réservera aucun pouvoir de me juger et de me dépo- « ser. » Quel étoit ce genre de vie? « Dès mon enfance, dit-il, on « m'a blâmé de ce que j'aime jusqu'à l'excès les jeux ou exercices, « comme les armes, les chevaux. Je mourrai de tristesse si on me « les ôte. Comment pourrai-je voir mes chiens, que j'aime tant, « n'aller plus à la chasse, et mon arc se rouiller? » Il ajoute encore ces paroles : « Dieu, la loi, et la sacrée main de Théophile, m'ont « donné une femme. Je le déclare, et je prends tout le monde à té- « moin, que je ne veux ni m'en séparer, ni vivre en secret avec elle « comme un adultère ;... mais je désire et je demande à Dieu d'avoir « d'elle beaucoup d'enfants bien nés. »

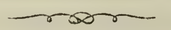
Que veut donc dire M. de Meaux quand il assure que *la docilité de Synésius n'étoit pas plus grande que la mienne?* Qu'y a t-il de moins docile que cette déclaration ci-dessus rapportée? Ce prélat voudroit-il dire que l'Eglise mit dans l'épiscopat Synésius, le croyant, sur sa parole, inflexiblement déterminé à ne croire, ni l'o-

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 5, pag. 552.

rigine des âmes, ni la destruction du monde au dernier jour, ni la résurrection des morts, qu'il prenoit pour des fables du peuple? L'Eglise l'admettoit-elle dans l'épiscopat, croyant sérieusement qu'il ne quitteroit ni les jeux, ni les armes, ni ses chiens, ni ses chevaux, et qu'il demeureroit avec sa femme pour avoir des enfants. Ne voit-on pas que Synésius ne recouroit à cette pieuse fraude que pour se garantir d'une dignité si périlleuse, comme plusieurs autres saints ont voulu se déshonorer avec scandale pour s'en faire exclure? L'Eglise ne crut point ce discours sérieux, et en effet il ne l'étoit pas. Synésius, dès qu'il fut évêque, se déclara pour le dogme de la résurrection, comme Photius le rapporte.

Qu'y a-t-il donc de commun entre Synésius, qui s'accuse d'erreur et d'indocilité pour n'être pas évêque, et dont on voit clairement le pieux artifice; et un nouveau *Montan* infatué de sa *Priscille*, qui tâche d'éluder par des restrictions artificieuses les XXXIV Articles, qui ne les signe enfin que *par obéissance*, contre sa persuasion, et qu'on n'ose instruire, de peur de le soulever? Il faut donc ou que M. de Meaux soit encore plus coupable que moi, s'il m'a sacré en me croyant un fanatique, qu'on n'osoit instruire des points fondamentaux du christianisme, de peur de le soulever; ou bien qu'il ait cru seulement que j'avois une prévention sur l'amour indépendant du motif de la béatitude, qui me rendoit trop indulgent pour madame Guyon. C'est ce qu'il a exprimé en m'écrivant : « Je crois « pourtant ressentir encore je ne sais quoi qui nous sépare encore « un peu. » Quelle distance infinie entre ce *je ne sais quoi qui nous sépare encore un peu*, et tout ce que nous venons de voir d'impie et d'abominable!

Quoiqu'il en soit, il faut qu'il m'ait connu dès-lors pour le nouveau *Montan*, ou bien que mon livre m'ait fait donner ce nom, car depuis mon sacre on ne peut m'imputer que mon livre seul. S'il me connoissoit dès-lors pour le nouveau *Montan*, en quelle conscience a-t-il pu me sacrer? Si je ne l'étois pas alors, comment le suis-je devenu par un livre où je condamne toutes les erreurs en question, sur lequel j'ai consulté de si bonne foi, comme nous le verrons, les personnes les plus zélées contre la prétendue *Priscille*, et que j'ai ensuite si pleinement soumis au pape?



CHAPITRE V.

Du refus que j'ai fait d'approuver le livre de M. de Meaux.

LV. Voyons 1° quelles sont les raisons de ce refus ; 2° les circonstances dans lesquelles je le fis.

1° J'eus trois raisons de refuser mon approbation. La première est que, sans vouloir jamais ni directement ni indirectement défendre les livres de madame Guyon, que je croyois censurables dans le vrai, propre et unique sens du texte bien prise et bien entendu, je croyois néanmoins ne pouvoir en ma conscience pousser la condamnation jusqu'au point où M. de Meaux la poussoit dans son ouvrage. Je ne voulois pas qu'on imputât à cette personne un dessein évident d'établir de suite un système qui fait frémir d'horreur. Je ne croyois pas la devoir diffamer en lui imputant ce système, *dont l'abomination évidente rendoit évidemment sa personne abominable.* J'étois pour M. de Meaux dictant les soumissions, contre M. de Meaux composant son livre. Je croyois, comme il l'avoit cru dans le premier cas, qu'encore que les livres fussent censurables dans leur propre et unique sens, la personne n'avoit *eu aucune des erreurs*, etc. Je ne croyois pas, comme il le vouloit prouver dans son livre, qu'elle n'eût eu pour but que ce système impie et digne du feu. Je ne voulois point prendre de part à la contradiction manifeste de ce prélat.

LVI. Ma seconde raison est qu'en ne voulant point achever de diffamer madame Guyon, je voulois encore moins me flétrir moi-même. On savoit que j'avois vu et estimé cette personne. Je représentois que j'avois du connoître ses écrits, au moins les imprimés ; et que si l'abomination évidente de son système avoit rendu évidemment sa personne abominable, je reconnoissois avoir été fauteur de son fanatisme, en approuvant qu'on lui imputât ce système évidemment impie et infâme. Quand je dis infâme, je n'entends point parler de l'impureté expressément enseignée ; je veux parler d'un fanatisme au-dessus de toute loi et de tout supérieur. Enseigner ce fanatisme, c'est en autoriser toutes les suites horribles et manifestes. M. de Meaux répond à cette raison en ces termes [1] : « Il s'agit de savoir si M. de Cambrai lui-même n'a pas trop voulu « conserver sa propre réputation… dans l'esprit de *ceux* qui savoient

[1] *Relat.* IVe sect., n. 12, pag. 578.

« combien il recommandoit madame Guyon. » Mais supposé que j'eusse voulu *ménager ma réputation*, en ne paroissant point dans les affaires de madame Guyon, et en ne réveillant point dans le public l'idée de l'estime que j'avois eue pour elle, avois-je grand tort ? M. de Meaux lui-même, s'il eût eu de l'amitié pour moi, ne devoit-il pas chercher ces ménagements ? Les censures de quatre prélats ne suffisoient-elles pas contre les livres d'une femme ignorante, que personne ne défendoit, qui n'avoit aucune ressource, et qui auroit été détestée par ceux-là mêmes qui la croyoient pieuse, si elle eût voulu revenir contre ses soumissions ? Que restoit-il donc ? Est-ce que M. de Meaux me croyoit trompeur, et capable d'attaquer un jour la doctrine de l'Eglise pour soutenir un système digne du feu ? « Nous ne nous avisâmes seulement pas, dit il [1] (au moins moi, je « le reconnois), qu'il y eût rien à craindre d'un homme dont nous « croyions le retour si sûr, l'esprit si docile et les intentions si « droites. Je crus l'instruction des princes de France en trop bonne « main, » etc. Pourquoi exiger de moi, avec tant de hauteur, que je reconnusse par un acte public que la personne que j'avois estimée s'étoit rendue abominable par l'évidente abomination de son système ? Ce prélat ne *s'avisa pas même qu'il y eût rien à craindre* de moi. La religion ne demandoit donc pas cette précaution flétrissante ; et celui qui se vante d'avoir versé tant de pleurs pour moi sous les yeux de Dieu, est celui-là même qui me fait un crime d'avoir trop *ménagé ma propre réputation là-dessus*.

LVII. Ma troisième raison est que M. de Meaux, qui paroissoit vouloir soutenir ma réputation en me faisant approuver son livre, l'attaquoit au contraire en me demandant mon approbation. Le médecin en se vantant de me guérir d'une maladie que je n'avois point, me faisoit passer pour malade. « Nous n'avions, dit-il [2], imaginé « d'autre secret que celui de ménager son honneur, et de cacher sa « rétractation sous un titre plus spécieux. » De quoi pouvois-je alors me rétracter, moi qui n'avois rien fait ni dit en public, moi qui n'avois rien fait imprimer sur cette matière ? Cependant c'est ainsi qu'il parloit à tous ses amis et confidents en grand nombre. Il leur racontoit qu'il venoit de sauver l'Eglise, qu'il avoit découvert et foudroyé une secte naissante. Il leur donnoit ma signature des XXXIV Articles comme une *rétractation cachée sous un titre plus spécieux*. Il leur promettoit une autre scène encore plus forte, où il feroit abjurer la *Priscille* par le *Montan* ; et où je reconnoitrois, en approu-

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 9, pag. 556.
[2] *Ibid.*, n. 13, pag. 560.

vant son livre, que cette femme, que j'avois tant admirée, avoit enseigné un système évidemment abominable. Les confidents de M. de Meaux, en assez grand nombre, avoient à leur tour d'autres confidents aussi zélés qu'eux pour louer les victoires de M. de Meaux contre le quiétisme. Ce que j'avois confié secrètement à M. de Meaux me revenoit par ce demi-secret qui est pire qu'une divulgation entière. Je voyois qu'on ne pouvoit avoir deviné ce qu'on me rapportoit, puisque c'étoit mon secret même altéré et tourné contre moi. Approuver le livre de ce prélat, c'étoit confirmer ces bruits faux et diffamants contre ma personne ; c'étoit faire entendre ce que tant de zélés disciples de M. de Meaux répandoient sourdement, et que M. de Meaux a enfin publié lui-même, savoir, que *pour ménager mon honneur* on avoit voulu *cacher ma rétractation sous un titre plus spécieux*.

Si on doute de ce fait, on n'a qu'à lire la première des deux lettres de M. l'abbé de la Trappe sur mon livre. « Je pensois, *dit-il parlant de moi,* que toutes les impressions qu'avoit pu faire sur lui « cette opinion fantastique étoient entièrement effacées, et qu'il ne « lui restoit que la douleur de l'avoir écoutée. »

On voit, par ces paroles, que le secret de M. de Meaux nomme *impénétrable*[1] avoit été bien pénétré, et qu'il avoit été porté, apparemment par ce prélat même, jusque dans le désert de la Trappe. On y savoit les *impressions* de cette *opinion fantastique* sur moi. M. l'abbé en étoit instruit depuis si long-temps, qu'il croyoit qu'il ne m'en restoit plus que le regret d'avoir été dans l'illusion. M. de Meaux dira-t-il que c'est moi ou mes amis qui avons parlé indiscrètement, et qui avons divulgué le secret qui étoit *impénétrable* de sa part? Il s'est ôté tout moyen de le dire. « Que deviennent, dit-il[2], « ces beaux discours que nous avoit faits tant de fois M. de Cam- « brai, que lui et ses amis répandoient partout ; que, bien loin de « s'intéresser dans les livres de cette femme, il étoit prêt de les « condamner, s'il étoit utile? » Le secret ne fut donc divulgué ni par moi ni par mes amis. Ceux de M. de Meaux savoient tout. M. l'abbé de la Trappe en est un exemple bien sensible.

M. de Meaux fait encore entendre clairement sur quel ton il me demandoit cette approbation, en rapportant les plaintes qu'il fit sur mon refus. « Quel scandale, disoit-il[3], quelle flétrissure à son nom ! « De quel livre vouloit-il être le martyr? » C'étoit donc une espèce

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 9, pag. 556.
[2] *Ibid.*, n, 17, pag. 563.
[3] *Ibid.*, pag. 564.

de formulaire qu'il vouloit me faire signer. Il prétendoit que je ne pouvois le refuser sans causer un *scandale,* sans *flétrir mon nom,* sans être le *martyr des livres condamnés*. Devois-je signer son formulaire? devois-je reconnoître que mon nom demeuroit flétri sans cette souscription? ou plutôt n'étoit-ce pas me flétrir moi-même, que de laisser conduire ma plume par M. de Meaux, pour lui donner ce que tous ses confidents faisoient attendre comme une *rétractation cachée sous un titre plus spécieux?* Plus il vouloit m'arracher cet acte si indigne, moins je devois le lui donner.

LVIII. 2° Il est temps de voir les circonstances de ce refus qui a tant blessé M. de Meaux. Puisqu'il me croyoit si *infatué* de madame Guyon (c'est le terme dont il se servoit), devoit-il me proposer d'approuver son livre, où il lui imputoit un système évidemment impie et infâme, sans m'en avertir? Approuver son livre, c'étoit, comme nous l'avons déjà vu, me couvrir d'une éternelle confusion pour les temps où j'avois estimé cette personne. Refuser mon approbation étoit l'unique parti à prendre. Mais c'étoit m'exposer à confirmer tous les ombrages qu'on donnoit contre moi. M. de Meaux, cet ami si tendre, qui hasardoit tout, même à l'égard du roi, pour me sauver, devoit-il me tendre ce piége pour me faire tomber dans l'un de ces deux inconvénients? Ne devoit-il pas prévoir que j'aurois de la répugnance à achever de diffamer, par l'imputation d'un système évidemment impie et infâme, une personne dont il me supposoit *infatué?* Ne devoit-il pas croire que j'aurois de la peine à reconnoître publiquement que la personne que j'avois estimée étoit une fanatique qui avoit enseigné évidemment l'abomination? Ne devoit-il pas me préparer, et m'avertir de son dessein? au lieu de me dire qu'il faisoit un ouvrage sur les états d'oraison en général, sans nommer personne, et où il autorisoit toutes les expériences des bons mystiques en réprimant l'illusion, ne devoit-il pas me dire de bonne foi qu'il découvriroit le système impie et infâme contenu dans les livres de madame Guyon?

Il répondra peut-être qu'il vouloit me mener au but sans me le laisser voir, de peur de me *soulever* et de *blesser un esprit si délié.* Etrange moyen de ménager la délicatesse d'un homme, que de le jeter tout-à-coup entre deux extrémités! Falloit-il me vouloir mener comme un enfant, et se prévaloir de ma confiance pour me conduire sans se confier à moi? Un esprit facile à blesser s'accommode t il de ce gouvernement plein d'art et de hauteur?

LIX. De plus, M. de Meaux devoit-il se hâter de dire à ses amis, avant que j'eusse examiné son livre, que je l'approuverois? Ne de-

voit-il pas craindre que je n'approuverois pas qu'il poussât si loin les imputations par lesquelles il diffamoit la personne de madame Guyon ? De plus, ne devoit-il pas craindre qu'un homme si attaché à soutenir l'amour de pure bienveillance ne lui passeroit jamais que la béatitude est la seule *raison d'aimer*, que Dieu ne seroit pas aimable sans elle, et que les souhaits de saint Paul, de Moïse, et de tant d'autres saints, ne sont que d'*amoureuses extravagances?* Ne devoit-il pas prévoir que je n'approuverois pas qu'on accusât d'*insigne témérité* ceux qui douteroient d'une oraison miraculeuse, qu'il supposoit *presque perpétuelle* en certaines âmes, et qui les rend, selon lui, absolument impuissantes pour tous les actes *sensibles, discursifs et autres*, etc...? Enfin ne devoit-il pas prévoir que si quelqu'une de ces raisons m'arrêtoit dans l'examen de son livre, après qu'il auroit dit qu'il me demandoit mon approbation, et que je la lui avois promise, on ne manqueroit point de dire que j'avois refusé d'approuver son livre par entêtement pour ceux de madame Guyon ?

C'étoit en prévoyant des inconvénients si palpables, et en ne me tendant point un piége, qu'il auroit du me témoigner son amitié, et non en versant des pleurs. Au lieu de tant pleurer, il n'y avoit qu'à se taire vers le public, et qu'à me parler franchement. Tout au contraire, il a tout divulgué, et a voulu me mener les yeux fermés jusqu'à son but. Loin de craindre tant d'inconvénients, il a voulu par ces inconvénients mêmes me réduire à son point.

LX. Il déclare que sur mon refus il se récria[1] : « N'est ce pas « mettre en évidence le signe de sa division d'avec ses confrères, « ses consécrateurs, ses plus intimes amis ? Quel scandale ! Quelle « flétrissure à son nom ! De quels livres veut-il être le martyr ? » Qui est-ce qui a parlé ? Ai je dit dans le monde que M. de Meaux m'avoit proposé d'approuver son livre ? Je n'avois garde de le dire. Me suis-je vanté ensuite de lui avoir refusé mon approbation ? Personne ne doit sans preuve supposer que j'aie été capable de cette folie. C'est M. de Meaux qui s'est vanté de me faire approuver son livre pour avoir une *rétractation cachée sous un titre plus spécieux*. C'est lui qui a publié ensuite que j'avois refusé cette approbation promise. Sans lui, qui auroit jamais su que je ne voulois pas achever de diffamer la personne de madame Guyon ? Il me fait donc un crime d'excuser cette personne, quoique l'excuse dont il s'agit ait toujours été secrète de ma part,

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 17, pag. 563, 564.

et qu'il soit certain qu'elle seroit encore aujourd'hui profondément ignorée, si M. de Meaux n'eût publié mon secret, pour m'en faire un crime.

LXI. Je ne m'arrête point à ce que ce prélat dit[1] « que son ma-« nuscrit demeura trois semaines entières en mon pouvoir, et que « l'ami qui s'étoit chargé de le lui rendre prit sur lui tout le temps « qu'on l'avoit gardé. » Le fait est que M. de Meaux me donna son manuscrit le soir ; que je ne le gardai qu'une seule nuit, et qu'en partant le lendemain pour Cambrai, je le laissai dans un paquet à cet ami, qui le rendit à M. de Meaux. L'ami n'a donc rien *pris sur lui*, il n'a fait que dire la vérité à la lettre. Je n'eus que le loisir de parcourir avant mon départ les marges du manuscrit, pour voir les citations de madame Guyon sur lesquelles M. de Meaux lui imputoit un système évidemment impie et infâme.

LXII. Je ne vis rien de tout le reste. Une preuve claire que je ne le vis pas est que je ne l'ai jamais allégué pour m'excuser de n'avoir pas approuvé le livre. Si je l'eusse lu, j'aurois encore été bien plus éloigné de l'approuver. J'y aurois vu une passiveté *presque perpétuelle* en certaines âmes, qui est miraculeuse et qui leur ôte réellement toute liberté pour tous les *actes sensibles, discursifs et autres ;* et qui ne peut être niée, selon l'auteur, sans une *insigne témérité*. J'y aurois trouvé que les prophètes n'ont point été libres dans leurs inspirations ; ce qui est formellement contraire au texte des Ecritures et surtout à l'exemple de Jonas. J'y aurois trouvé que les âmes passives sont libres pour mériter, comme les anges qui sont *libres sans être discursifs*. J'y aurois trouvé que la béatitude surnaturelle est la seule *raison d'aimer* Dieu ; ce qui suppose ou que Dieu la doit à toute créature qu'il a faite pour l'aimer, ou qu'il pourroit former des créatures intelligentes pour lesquelles il ne seroit pas aimable. J'y aurois trouvé que les souhaits de saint Paul, de Moïse et de tant d'autres saints jusqu'à notre siècle, ne sont que de *pieux excès* et d'*amoureuses extravagances* contre la raison d'aimer ; qu'enfin la charité dans ses actes propres n'a point d'autre raison d'aimer, c'est-à-dire d'autre motif que celui de l'espérance même, puisque la béatitude surnaturelle, qui est la seule future, est ce qui meut l'homme dans tous ses actes. Voilà ce qui mérite d'être examiné de bien près par l'Eglise romaine, et que je suppose que M. de Meaux lui soumet aussi absolument que je lui ai soumis mon livre. Mais enfin voilà ce qui m'auroit arrêté infi-

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 17, pag. 564.

niment plus que l'Article de madame Guyon, si je l'eusse lu en ce temps-là.

LXIII. Il ne s'agit plus que du grand argument de M. de Meaux. Par ce refus je *mettois*, selon lui, « en évidence le signe de ma di- « vision d'avec mes confrères, mes consécrateurs, mes plus intimes « amis. » Voilà de fortes expressions : mais cherchons-en le sens précis. A l'entendre, on croiroit que j'ai fait un schisme. Mais en quoi l'ai-je fait ? J'ai refusé dans un profond secret, que M. de Meaux seul a violé, d'approuver un livre qu'il vouloit me faire approuver pour me réduire à une *rétractation cachée sous un titre plus spécieux.* J'ai cru qu'en condamnant des livres, véritablement condamnables, il alloit trop loin, et diffamoit sans raison la personne même. Enfin j'ai cru que cette diffamation retomboit par contre-coup sur moi ; et qu'étant très-innocent sur toutes les erreurs impies et infâmes, dont il s'agissoit, je ne devois point me laisser flétrir par cette *rétractation* tant promise *sous un titre plus spécieux.* M. de Meaux prétend-il que c'étoit mettre *en évidence le signe de ma division d'avec mes confrères,* que de refuser un acte qu'on faisoit entendre qu'on exigeoit de moi comme une *rétractation* de tant d'erreurs impies ? N'aime-t-on l'unité et la paix qu'autant qu'on souscrit au formulaire de ce prélat, et qu'on se flétrit soi-même pour lui obéir ? Mes *confrères,* mes *consécrateurs,* mes *plus intimes amis,* devoient-ils exiger de moi un acte si inutile pour l'Eglise, en cas qu'ils me crussent de bonne foi, et si diffamant pour ma parsonne, surtout après les discours que les confidents de M. de Meaux avoient répandus sourdement ? Qu'étoit-il nécessaire que mon approbation parût à la tête du livre de M. de Meaux ? N'étoit-il pas plus nécesssire qu'un archevêque qui n'avoit jamais rien donné au public, ni de vive voix ni par écrit, qui dût le rendre suspect, ne parût point faire *sous un titre plus spécieux* une *rétractation* des erreurs les plus impies ?

LXIV. Mais enfin, loin de vouloir diviser l'épiscopat, je ne songeois qu'à me taire sur la personne de madame Guyon, qu'à laisser de plus en plus condamner ses livres, que je croyois, comme je l'ai toujours dit dès le commencement, censurables dans le vrai, propre et unique sens du texte. M. de Meaux dira que je devois m'éclaircir avec lui sur les endroits de son livre que je trouvois excessifs, au lieu de lui refuser mon approbation. Mais je réponds trois choses. La première, que les adoucissements qu'il auroit pu mettre à son livre n'auroient pas empêché que je ne parusse, selon les bruits répandus par mes amis, *faire une rétractation sous un titre plus spé-*

cieux. La seconde, que rien n'étoit si mauvais pour moi que d'entreprendre de lui faire retoucher son livre. On peut juger par la manière dont il explique depuis si longtemps toutes mes paroles, et dont il cite mon texte, avec quelle prévention il auroit reçu mes conseils contraires à ses sentiments. C'étoit alors qu'il n'auroit pas manqué de se récrier que j'étois le défenseur de madame Guyon, puisqu'en effet j'aurois travaillé en ce cas à lui faire adoucir ce qu'il disoit contre les intentions de cette personne. De plus, je ne savois que trop, par expérience, que ce prélat auroit fait part à tous ses bons amis, suivant ses préventions, de tout ce qui se seroit passé entre nous. Auroit-il admis l'amour indépendant du motif de la béatitude? Auroit il retranché les *amoureuses extravagances* des saints, et sa passivité miraculeuse *presque perpétuelle* en certaines âmes? S'il ne l'eût pas fait, devois-je approuver son livre? et si j'eusse refusé de l'approuver, après un examen qui n'auroit point fini sans quelque peine réciproque, ce refus n'eût-il pas encore fait plus d'éclat? La troisième raison est qu'il paroît par mon mémoire que j'avois averti six mois auparavant MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres, avec M. Tronson, que je ne pourrois approuver ce livre, si M. de Meaux *y attaquoit personnellement madame Guyon. Personnellement,* comme nous l'avons vu, signifioit les intentions de la personne. Quand le cas fut arrivé, je montrai mon mémoire aux trois personnes ci-dessus nommées : elles furent persuadées des raisons que le mémoire contient. M. l'archevêque de Paris me rendit même en cette occasion un service que je ne dois jamais oublier; car il se chargea de lire mon mémoire, et d'en représenter les raisons à une personne à qui je craignois infiniment de déplaire. Mon refus a donc été approuvé dans les temps par MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres. *Est-ce mettre en évidence le signe de ma division d'avec mes confrères,* que de refuser secretement, de concert avec ces deux prélats, une approbation à M. de Meaux.

CHAPITRE VI.

De l'impression de mon livre.

LXV. On voit maintenant en quel embarras M. de Meaux m'avoit jeté, en disant à tous ses amis que j'avois promis d'approuver son livre, et qu'après l'avoir gardé six semaines, je lui avois refusé de l'approuver, de peur de condamner ceux de madame Guyon. C'est ce qui me mit dans la nécessité de donner moi-même un livre au

public pour y montrer mes véritables sentiments. J'aurois souhaité de pouvoir le faire examiner par ce prélat. Mais quelle apparence de lui demander son approbation pendant que j'étois réduit à lui refuser la mienne ? D'ailleurs je savois par des voies certaines combien il étoit piqué de mon refus, et qu'il éclatoit presque ouvertement. Il disoit à un ami commun : « Quoi ! il va paroître que c'est « pour soutenir madame Guyon qu'il se désunit d'avec ses confrè- « res ! Tout le monde va donc voir qu'il en est le protecteur. Ce « soupçon, qui le déshonoroit dans le public, va devenir une certi- « tude. Quel scandale ! Quelle flétrissure à son nom ! » etc. Mais il disoit à ses amis particuliers : Est-ce là cette soumission que M. de Cambrai m'avoit promise pour rétracter toutes ses erreurs ? MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres furent persuadés des raisons de mon mémoire, non-seulement pour le refus de l'approbation, mais encore pour mon dessein de faire un livre. Ils convinrent qu'on n'en parleroit point à M. de Meaux. L'un et l'autre a gardé là-dessus jusqu'à la fin un secret inviolable. Voilà le fait sur lequel M. de Meaux parle ainsi [1] : « Jusqu'ici tout au moins il demeu- « rera pour certain que M. l'archevêque de Cambrai s'est désuni le « premier d'avec ses confrères, pour soutenir contre eux madame « Guyon. »

LXVI. Tout est plein de mécompte dans ces paroles. *Je n'ai jamais soutenu madame Guyon ; et je me suis si peu désuni d'avec mes confrères*, que c'est de concert avec eux que j'ai pris la résolution de donner mon livre au public. Mais M. de Meaux appelle une *désunion d'avec mes confrères* tout procédé qui n'étoit pas une soumission pour lui, et une rétractation de mes prétendus sentiments. Ne pouvant plus m'ouvrir à lui, je pris soin de deux choses : l'une, de ne rien dire dans mon ouvrage qui fût contraire aux XXXIV Articles. Je comptois qu'en les suivant je suivrois ce prélat même, que je ne pouvois plus consulter. L'autre chose que je voulois faire, pour m'assurer de la première, étoit de faire examiner mon ouvrage par M. l'archevêque de Paris et par M. Tronson. « Je vais, disois-je [2], « le leur confier dans le dernier secret. Dès qu'ils auront achevé « de le lire, je le donnerai suivant leurs corrections. Ils seront les « juges de ma doctrine, et on n'imprimera que ce qu'ils auront ap- « prouvé. Ainsi on n'en dois pas être en peine. » Pouvois-je m'adresser à des examinateurs moins suspects et plus précautionnés ? Ils avoient tous deux concouru pour dresser les XXXIV Articles : ils

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 19, pag. 568.
[2] *Ibid.*, IVe sect., n. 30. pag. 591.

avoient examiné madame Guyon : M. l'archevêque de Paris avoit censuré ses livres ; ce prélat connoissoit toutes mes préventions, depuis l'an 1694 : il avoit vu, aussi bien que M. Tronson, mes manuscrits : c'est à eux que je m'adresse, et que je me soumets pour la correction de mon ouvrage. Est-ce là une conduite schismatique et artificieuse ?

Nous venons de voir ma promesse : l'exécution la surpassa. J'avois, il y avoit déjà longtemps, donné à M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson une explication des XXXIV Articles selon mes pensées. M. de Meaux se récrie [1] : « On commençoit donc dès lors à com- « menter sur les Articles ; on les tournoit, on les expliquoit à sa « mode ; on se cachoit de moi. » Oui, sans doute, on les *commentoit* ; mais d'un commentaire exact et conforme au texte. *On* ne *les tournoit* point, *on* ne *les expliquoit* point *à sa mode*, mais on travailloit de bonne foi pour s'assurer de les bien entendre, selon le vrai sens de ceux-là mêmes qui les avoient dressés. Le fait décide. Ces deux personnes, qui avoient dressé les articles, ne trouvèrent dans l'explication rien qui pût ni les éluder ni les affoiblir. Mon mémoire produit contre moi par M. de Meaux, et dont M. l'archevêque de Paris s'étoit chargé dans le temps, déclare « que je lui ai « montré cette explication très-ample et très-exacte,... et que ce « prélat n'y avoit remarqué ni le moindre excès, ni la moindre er- « reur [2] » Il est vrai qu'on *se cachoit* de M. de Meaux, mais c'étoit de concert avec les deux autres.

LXVII. « Pourquoi, dit encore ce prélat, [3], ne se cacher qu'à ce- « lui à qui, avant que d'être archevêque, et dans le temps de l'exa- « men des Articles, on se remettoit de tout comme à Dieu, sans « discussion, comme un enfant, comme un écolier ? » Ce n'étoit pas la dignité d'archevêque qui m'empêchoit de soumettre mon livre à M. de Meaux, puisque je le soumettois de si bon cœur, non-seulement à M. l'archevêque de Paris, mais encore à M. Tronson. Ce n'étoit pas le désir de faire ma fortune qui m'avoit rendu si docile avant que je fusse archevêque. On n'a qu'à se souvenir de la candeur avec laquelle je livrois tout et faisois tout livrer à M. de Meaux. Un homme plein d'artifice et d'ambition est plus réservé. De plus, si j'eusse été rempli d'artifice et d'ambition, n'aurois-je rien dissimulé depuis ma promotion à l'archevêché de Cambrai ? N'a-t-on plus rien ni à craindre, ni à espérer dès qu'on est dans l'épiscopat ? Il falloit

[1] *Rel.*, v[e] sect., n. 1, pag. 592.
[2] *Ibid.*, IV[e] sect., n. 27, pag. 589.
[3] *Ibid.*, v[e] sect., pag. 593.

donc sans doute que j'eusse d'ailleurs des raisons bien pressantes pour me *cacher* à M. de Meaux seul, à qui j'avois voulu autrefois me soumettre avec une confiance sans bornes. Ce changement si peu naturel est aisé à entendre. M. de Meaux me donnoit à tous ses amis pour un homme qu'il alloit faire *rétracter une seconde fois sous un titre plus spécieux*. Il m'avoit tendu un piége très-dangereux pour me jeter entre deux extrémités, et me réduire à son point. Il étoit vivement piqué de mon refus, et il le faisoit assez entendre. Il ne songeoit plus à garder le secret. « Quoi, disoit-il [1], il va pa-« roître, etc. Tout le monde va voir, etc. Le soupçon va devenir une « certitude, etc. C'est mettre en évidence le signe de la division. « Quel scandale ! Quelle flétrissure à son nom ! » Il comptoit donc que mon secret alloit devenir public dans ses mains. En cet état devois-je, encore une fois, me livrer à lui ? Je ne m'y étois déjà que trop livré. Auroit-il approuvé que j'eusse soutenu l'amour indépendant du motif de la béatitude, que son livre attaquoit ouvertement, et par lequel il dit que *je me perds?* Si je me *cachai* de M. de Meaux, ce fut de concert avec MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres, auxquels M. Tronson fut uni dans ce secret. Si je me *cachai* de M. de Meaux, c'est que je n'espérois plus de trouver en ce prélat la modération que je trouvois dans M. l'archevêque de Paris.

LXVIII. Après que M. l'archevêque de Paris et M. Tronson eurent vu mon Explication des XXXIV Articles, laquelle devoit servir de règle à mon ouvrage, je leur donnai l'ouvrage même, mais beaucoup plus étendu qu'il ne l'est dans le livre imprimé. J'y avois mis tous les principaux témoignages de la tradition. M. l'archevêque de Paris le trouva trop long. Par déférence pour lui, je l'abrégeai, et peut-être trop pour la plupart des lecteurs. J'ai parlé de cet ouvrage plus étendu, dont le livre des *Maximes des Saints* n'est que l'abrégé. Ensuite je lus avec M. l'archevêque de Paris et M. de Beaufort mon ouvrage raccourci. Puis, je le laissai à ce prélat, qui, après l'avoir gardé environ trois semaines me le rendit, en me montrant des coups de crayon qu'il avoit donnés dans tous les endroits qu'il croyoit que je devois retoucher pour une plus grande précaution. Je retouchai en sa présence tout ce qu'il avoit marqué, et je le fis précisément comme il le désira. Voilà les faits dont ce prélat convient [2]. Je puis y ajouter avec vérité qu'il parut craindre que je ne fusse trop docile. Il est trop sincère pour le nier ; de mon côté, je n'ai

[1] *Rel.*, IIIe sect., n. 17, pag. 563.
[2] *Rép. de M. de Paris*, tom. V, pag. 391.

garde de nier les faits qu'il allègue : mais il faut les expliquer. Ils se réduisent à cinq.

LXIX. 1° Il dit qu'il me représenta, avec M. de Beaufort, que mon projet étoit *hardi*. Il est vrai ; mais, malgré la hardiesse du projet, il en approuva l'exécution, et jugea mon livre *correct et utile:* ce sont ses propres paroles. Ce fut sa conclusion avec M. Tronson, lequel, de son côté, avoit eu mon ouvrage entre les mains pendant six semaines. Plus ce prélat trouvoit le projet *hardi,* plus il faut supposer que son zèle pour l'Eglise, l'importance de la matière, et l'amitié dont il m'honoroit, lui faisoient redoubler son attention en examinant mon manuscrit. On peut juger par-là avec quelle application il lut sans doute pendant trois semaines un livre si court, et qui redit presque sans cesse une seule chose, qui est l'exclusion du propre intérêt. Il lisoit cette exclusion dans toutes les pages. Il n'avoit garde de la lire tant de fois, sans lui donner au moins quelque sens. Entendoit-il absolument le salut par l'intérêt propre ; c'eût été approuver l'exclusion de tout désir du salut, et autoriser un *désespoir réel et inexcusable*, entendoit-il par l'intérêt propre un *reste d'esprit mercenaire*, comme je l'ai marqué [1] ; entendoit-il un *souci* ou désir inquiet pour le salut ; entendoit-il un attachement naturel et imparfait aux dons de Dieu : c'est ce qu'il faut supposer. Mais pourquoi faut-il que je n'aie pas pu entendre mon livre au même sens innocent dans lequel ce prélat l'entendoit? L'exclusion du propre intérêt ne lui a-t elle jamais alors paru dans mon livre, une expression, je ne dis pas impie, je dis suspecte ou équivoque? Si elle lui eût paru tant soit peu douteuse, il l'auroit marquée par quelque coup de crayon, comme dans tant d'autres endroits. J'aurois eu pour lui, sur cette expression, la même docilité que pour tout le reste. Jamais ces exclusions innombrables, que M. de Meaux donne comme autant de blasphèmes, n'arrêtèrent M. l'archevêque de Paris. Il trouvoit mon projet *hardi ;* il connoissoit mes préventions depuis l'an 1694 ; il craignoit mon estime pour madame Guyon ; il devoit connoître mieux qu'un autre si je faisois le portrait de cette personne, et si je défendois ses erreurs. S'il étoit vrai que je n'eusse signé les XXXIV Articles que par obéissance, contre ma persuasion, après avoir tâché de les éluder par des restrictions artificieuses, il auroit aperçu du premier coup d'œil tant de blasphèmes. Tout au contraire, rien ne l'arrêta. Le projet lui parut *hardi,* mais l'exécution lui parut *correcte et utile.* Il avoit d'abord lu mon Explication

[1] *Expl. des Max.,* pag. 8.

des xxxiv Articles, qui étoit la règle et le fondement de mon livre : puis il avoit lu l'ouvrage en grand avec les témoignages de la tradition, dont le livre imprimé n'étoit que l'abrégé. Ensuite, nous avions lu ensemble avec M. de Beaufort l'ouvrage tel qu'il a été imprimé. Enfin, il l'avoit examiné seul et marqué de coups de crayon, *pendant environ trois semaines*. N'étoit-ce pas assez pour découvrir des blasphèmes évidents et innombrables? Ces quatre lectures n'étoient-elles pas plus que suffisantes, surtout pour un prélat qui connoissoit depuis 1694 mes pensées et mes expressions? Cet ouvrage, s'il n'étoit autre chose que les défenses manuscrites de madame Guyon un peu *arrangées et adoucies* [1], devoit le frapper au premier coup d'œil. J'avois promis, dans le mémoire dont ce prélat s'étoit chargé, que je n'imprimerois rien que *suivant ses corrections*. J'avois ajouté qu'il *seroit juge de ma doctrine*, et qu'*on n'imprimeroit rien que ce qu'il auroit approuvé* [2]. Il étoit donc, par mon écrit, maître absolu de mon livre. La hardiesse du projet ne l'empêcha point de l'approuver.

2° Ce prélat dit qu'il me refusa son approbation. Oui, son approbation par écrit; parce, disoit-il, qu'il avoit des mesures à garder avec M. de Meaux, dont il avoit promis d'approuver le livre. Mais après que j'eus retouché en sa présence tout ce qu'il avoit marqué par des coups de crayon, il demeura content. Je lui nommai mon imprimeur dans Paris ; je lui dis que j'allois lui donner l'ouvrage, et il l'agréa. Ensuite, il passa à Issy, où il conclut la même chose avec M. Tronson.

3° M. l'archevêque de Paris dit qu'il compta que je ne contredirois point la doctrine de M. de Meaux ; aussi ne songeois-je point à la contredire. Je croyois qu'après avoir arrêté les xxxiv Articles, M. de Meaux ne combattroit jamais l'amour indépendant du motif de la béatitude. Ce fondement posé, je ne croyois pas pouvoir être contraire à ce prélat sur aucun point important, et je ne pensois plus qu'à montrer une entière déférence pour lui. Mais c'étoit à M. l'archevêque de Paris à savoir si nous étions conformes ou contraires dans nos ouvrages, puisqu'il les lisoit tous deux à la fois.

4° M. l'archevêque de Paris dit qu'il désira que mon livre ne parût qu'après celui de M. de Meaux. Il est vrai que je lui promis d'avoir cette déférence. Il sait qu'il n'a pas tenu à moi qu'elle n'ait été observée. Mon livre fut publié en mon absence et à mon insu. M. l'archevêque de Paris, selon les ordres que j'avois laissés, étoit

[1] *Rep. de M. de Paris*. tom. v, pag. 390.
[2] *Relat.*, ive sect., n. 30, pag. 591.

le maître absolu de l'empêcher. Mais, quoi qu'il en soit, il approuvoit la publication de mon livre, puisqu'il ne s'agissoit, selon lui, que de le faire paroître quelques jours plus tard que celui de M. de Meaux. Les exceptions affermissent la règle. Les conditions que M. l'archevêque de Paris déclare avoir mises à son consentement pour l'impression de mon livre, ne servent qu'à mieux prouver qu'il y a consenti moyennant ces conditions. Si ce livre enseignoit le désespoir réel et inexcusable, si c'étoit le langage de l'antéchrist, n'étoit-il question que de faire parler l'antéchrist quelques jours plus tard que M. de Meaux? ne falloit-il pas étouffer sa voix pour toujours? Je ne dis point tout ceci pour blâmer M. l'archevêque de Paris, qui peut croire maintenant qu'il n'avoit pas alors assez examiné mon livre : mais au moins il paroît qu'alors il le croyoit d'une doctrine saine, et que, loin de *mettre en évidence le signe de la division*, je n'avois songé qu'à agir de concert avec lui.

5º Ce prélat assure qu'il désira que je montrasse mon ouvrage à quelque théologien de l'école, qui fût plus rigoureux que lui. Mais il n'aura pas oublié que je lui proposai M. Pirot, ancien examinateur des livres et des thèses, qui avoit travaillé, sous feu M. l'archevêque de Paris, à la censure de madame Guyon, qui avoit été chargé de l'examen de cette personne, qui étoit si prévenu contre elle, qui étoit si dévoué depuis tant d'années à M. de Meaux, et qui voyoit actuellement avec lui depuis plusieurs mois l'ouvrage que ce prélat alloit publier. Je me renfermai avec M. Pirot; et nous examinâmes un livre si court, en trois séances de quatre ou cinq heures chacune. Il avoit devant les yeux un manuscrit, et j'en tenois un autre semblable. Nous lisions ensemble : il m'arrêtoit sur les moindres difficultés, et je changeois sans peine tout ce qu'il vouloit. Il refusa d'examiner plus longtemps l'ouvrage, et il déclara qu'il étoit *tout d'or*. M. l'archevêque de Paris m'écrivit, peu de jours après, que M. Pirot étoit charmé de notre examen.

C'est ainsi que j'ai voulu attaquer M. de Meaux, faire une apologie déguisée de madame Guyon, ébranler les censures, éluder les XXXIV Articles, et désunir l'épiscopat. Pour y réussir, je me suis adressé à M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson, qui avoient dressé les XXXIV Articles, et qui connoissoient mon entêtement pour les erreurs de madame Guyon depuis 1694. Je me suis adressé à M. l'archevêque de Paris, qui étoit auteur d'une censure, pour renverser les censures mêmes. Enfin j'ai choisi M. Pirot, si zélé contre madame Guyon, et si précautionné contre sa doctrine; M. Pirot, qui avoit aidé à dresser la censure de feu M. l'archevêque de Paris;

M. Pirot, si dévoué à M. de Meaux, et actuellement si rempli de son livre, pour faire approuver l'apologie de madame Guyon, et pour renverser les censures des prélats.

LXX. Qui pourra croire des choses si incroyables? qui est-ce qui ne voit pas la candeur et la simplicité avec laquelle je ne craignois que de me tromper et d'être flatté? Ne choisissois-je pas tous ceux qui pouvoient être le plus en garde contre moi, et me redresser si je n'établissois pas assez précisément toutes les vérités, et si je ne condamnois pas avec assez de précautions toutes les erreurs? N'étoit-ce pas vouloir être uni de sentiments avec M. de Meaux, lors même que ses préventions, son procédé, et les discours de ses amis, m'avoient mis hors d'état d'agir de concert avec lui? M. de Meaux avoue lui-même qu'en cessant de m'ouvrir à lui, je ne cessai point de m'ouvrir aux deux autres prélats. « M. de Cambrai, dit-il[1], qui « toujours conféra avec M. de Paris et avec M. de Chartres, a refusé « constamment de conférer avec moi... Avant même la publication « de son livre, il ne songeoit qu'à nous détacher. » Non, je ne songeois point à les *détacher*. Ils avoient fait tous trois leurs censures, et je disois naturellement en toute occasion que les livres censurés étoient censurables. Je ne proposois à aucun d'eux ni d'adoucir leurs censures, ni d'ébranler les xxxiv Articles. Je ne voulois point empêcher M. l'archevêque de Paris et M. de Chartres d'approuver le livre de M. de Meaux. Je ne voulois donc ni défendre madame Guyon, ni troubler l'union des évêques. Je voulois seulement, pour ma conduite particulière, prendre les conseils des autres, ne pouvant plus demander ceux de M. de Meaux. Après tout supposé que M. de Meaux allât trop loin en me demandant d'approuver son livre, pour tirer de moi une espèce de *rétractation*, les autres prélats ne pouvoient-ils pas être persuadés des raisons de mon mémoire? ne pouvoient-ils pas, sans se désunir de M. de Meaux pour les Articles et pour les censures contre madame Guyon, trouver à propos que je n'approuvasse point le livre de ce prélat, et que j'en fisse un conformément aux xxxiv Articles.

LXXI. M. de Meaux répond ici[2] : « Chacun a ses yeux et sa « conscience. On s'aide les uns les autres. Pourquoi me séparer « d'avec ces messieurs? » C'est que ces messieurs ne vouloient pas, comme lui, m'arracher *sous un titre plus spécieux* une *rétractation;* c'est qu'ils ne m'avoient point tendu de piége pour me réduire à approuver son livre ; c'est qu'il ne me revenoit point qu'ils parlassent

[1] *Relat.*, v[e] sect., n. 8, pag. 598.
[2] *Relat.*, v[e] sect., n. 1, pag. 593.

de moi à leurs amis comme d'un fanatique qu'on vouloit guérir ; c'est que, loin d'être piqués de mon refus pour l'approbation du livre de M. de Meaux, ils avoient cru mes raisons concluantes pour ne l'approuver pas.

Il est vrai que M. de Meaux auroit pu aider par ses lumières M. l'archevêque de Paris et ces messieurs dans l'examen de mon livre. Mais aussi il auroit pu les embarrasser par ses préventions. *Chacun a ses yeux*, je l'avoue. Mais je n'avois que trop éprouvé combien ceux de ce prélat étoient préoccupés. Venons au point décisif. N'y avoit-il au monde que lui seul qui fût capable d'examiner mon livre ? M. l'archevêque de Paris M. Tronson, M. Pirot, étoient-ils si faciles à séduire, eux qui devoient être si bien avertis et si précautionnés contre mes préventions? Quand même ils auroient cru avoir besoin de quelque secours, n'en pouvoient-ils pas trouver ailleurs qu'en M. de Meaux ? Manquoit-on dans Paris de théologiens capables de dire tout ce qui est essentiel au dogme sur la charité et sur l'espérance ? Est-ce fuir la lumière que de se livrer ingénument à M. l'archevêque de Paris, à M. Tronson et à M. Pirot, à moins qu'on ne se livre aussi à M. de Meaux ? Ce prélat devroit-il montrer tant de vivacité sur ce que je consultois les autres sans le consulter ? Y a-t-il rien de plus libre que la confiance ? Hé ! qu'importe que je fisse les choses sans lui, pourvu que je ne les fisse pas mal ? Supposé même que je me fusse éloigné de lui mal à propos, il devoit ménager ma foiblesse, et être ravi que les autres me menassent doucement au but. C'est ainsi qu'on est disposé quand on se compte pour rien, et qu'on ne recherche que la vérité et la paix. Tout au contraire, M. de Meaux regarde comme un outrage, que j'aie voulu faire un livre en consultant les autres sans le consulter. Ne le consulter pas, c'est rompre l'unité, c'est faire un scandale, c'est attaquer les censures, c'est éluder les Articles, c'est défendre madame Guyon. Les autres ont leurs yeux ; mais M. de Meaux a les siens. Sans lui ils n'auroient pas aperçu les blasphèmes évidents et innombrables dont mon livre est rempli. Telle a été l'impression de cet ouvrage : voyons les suites qu'elle a eues.

CHAPITRE VII.

De ce qui s'est passé depuis l'impression de mon livre.

LXXII. M. de Meaux promit d'abord à plusieurs personnes très-distinguées qu'il me donneroit, en secret et avec une amitié cor-

diale, ses remarques par écrit. Je promis de les peser toutes au poids du sanctuaire. Il me les fit attendre près de six mois ; car mon livre parut avant la fin de janvier, et je ne reçus que vers la fin de juillet ses remarques, qu'il a données sous le nom de *premier Écrit,* du 15 du même mois. Alors j'étois sur le point de revenir à Cambrai, et je n'avois plus que le temps de préparer mes défenses pour Rome, où le roi nous renvoyoit.

Pendant que j'attendois ainsi, M. de Meaux devoit-il éclater ? Il veut faire entendre que d'autres apprirent au roi ce qu'il lui avoit si long-temps caché [1]. Mais dois-je lui tenir compte de ce secret, sur lequel il n'avoit aucune preuve contre moi, ni bonne ni mauvaise, avant la publication de mon livre ? De plus, comment gardoit-il ce secret ? est-ce cacher assez une chose au roi, que de la répandre sourdement.

Au lieu de demander pardon au roi d'avoir caché le fanatisme de son confrère et de son ancien ami, ne devoit-il pas lui dire ce qu'il venoit de me promettre ? Ce n'étoit pas les rapports confus qui pouvoient alarmer un prince si sage. Ce qui le frappa fut l'air pénitent avec lequel M. de Meaux s'accusa de ne lui avoir pas révélé mon fanatisme. Si ce prélat eût cherché la paix, il n'avoit qu'à dire à Sa Majesté : Je crois voir dans le livre de M. de Cambrai des choses où il se trompe dangereusement, et auxquelles je crois qu'il n'a pas fait assez d'attention. Mais il attend des remarques que je lui ai promises : nous éclaircirons, avec une amitié cordiale, ce qui pourroit nous diviser ; et on ne doit pas craindre qu'il refuse d'avoir égard à mes remarques, si elles sont bien fondées.

Un tel discours auroit rassuré le roi, auroit fait taire tous les critiques, auroit arrêté le scandale, et préparé un éclaircissement entre nous pour l'édification de toute l'Eglise. C'étoit sans doute ce que M. de Meaux devoit et à l'Eglise et à ses derniers engagements. Qu'avois-je fait depuis qu'il avoit cru le *dépôt important de l'instruction des princes en trop bonne main* pour ne l'y conserver pas ? qu'avois-je fait depuis qu'il avoit *applaudi* à ma nomination à l'archevêché de Cambrai, et qu'il avoit eu tant d'empressement pour être mon consécrateur ? Je n'avois fait que mon livre. Mais encore, depuis l'impression de ce livre, qu'avois-je fait qui dût obliger M. de Meaux à éclater contre moi ? Mon livre étoit la seule chose dont il pouvoit se plaindre ; et c'est ce livre même sur lequel il m'avoit promis qu'il me donneroit en secret ses remarques, comme à son in-

[1] *Relat.,* vi[e] sect., n. 4, pag. 610.

time ami. De mon côté, je lui avois promis une sincère déférence pour ses conseils.

Je les attendois avec impatience, quand je sus par la voix publique que ce prélat avoit demandé pardon à Sa Majesté de lui avoir caché depuis plusieurs années que j'étois un fanatique. Encore une fois, qu'avois-je fait dans cet intervalle si court? Je ne vois que ma lettre au pape qui ait pu le choquer. Mais je ne l'avois écrite que sur ce qu'on m'avoit assuré que le roi souhaïtoit que je l'écrivisse; je l'avois montrée à M. l'archevêque de Paris, qui l'avoit approuvée, et Sa Majesté même avoit eu la bonté de la lire avant qu'elle partit. Etoit-ce me rendre indigne des remarques de M. de Meaux, que d'écrire selon le désir du roi, une lettre au pape pour lui soumettre mon livre, contre lequel on répandoit déjà de grands bruits à Rome?

LXXIII. Peu de temps après, j'appris tout-à-coup qu'on tenoit des assemblées, où les prélats dressoient ensemble une espèce de censure de mon livre, à laquelle ils ont donné depuis le nom de *Déclaration*.

Je m'en plaignis à M. l'archevêque de Paris, parce que nous avions fait lui et moi un projet de recommencer ensemble l'examen de mon livre sur les remarques de M. de Meaux avec MM. Tronson et Pirot.

LXXIV. Dès que ces assemblées des prélats furent établies, et que tout y eut été concerté contre mon livre, on ne songea plus qu'à me réduire à y aller comparoitre. Voilà ce que signifient ces tendres paroles : « Que ne venoit-il à la conférence, éprouver la « force de ces larmes fraternelles, » etc. Ces conférences auroient renversé notre projet d'examen arrêté avec M. l'archevêque de Paris. Elles m'auroient rejeté entre les mains de M. de Meaux, qui joignoit à toutes ses anciennes préventions une nouvelle hauteur, depuis les éclats qui étoient arrivés, et depuis les assemblées qu'on avoit tenues.

S'agissoit-il de conférences où M. de Meaux voulût me proposer douteusement ses difficultés, et se défier de ses pensées contre mon livre? Voici ce qu'il déclare[1] : « Nous ne mettions point en ques- « tion la fausseté de sa doctrine; nous la tenions déterminément « mauvaise et insoutenable. Ce n'étoit pas là une affaire particu- « lière entre M. de Cambrai et nous : c'étoit la cause de la vérité et « l'affaire de l'Eglise, dont nous ne pouvions ni nous charger seuls,

[1] *Relat.*, VIIe sect., n. 21. pag. 633.

« ni la traiter comme une querelle privée, qui est tout ce que vou-
« loit M. de Cambrai. Ainsi, supposé qu'il persistât invinciblement,
« comme il a fait, à nous imputer ses pensées, et qu'il ne voulût
« jamais se dédire, il n'y avoit de salut pour nous qu'à déclarer
« notre sentiment à toute la terre. »

Rien n'est plus clair que ces paroles. Il ne vouloit m'attirer dans l'assemblée que pour décider, que pour parler au nom de l'Eglise, que pour me faire *dédire*. Mais quoi! ne pouvoit-il pas craindre de se tromper en me condamnant? Non. On *ne mettoit pas en question* que je ne fusse dans l'erreur, et que je ne dusse me *dédire*. Devois-je tenter ces conférences, ou plutôt aller subir la correction de ce tribunal? Dans la situation où j'étois, me convenoit-il d'aller faire une scène sujette à diverses explications, sur lesquelles M. de Meaux auroit été cru? S'il a cité si mal les passages de mes écrits imprimés qui sont sous les yeux du public, s'il a expliqué tant de fois mes paroles dans un sens si contraire au mien, s'il n'a pu se modérer dans des écrits qui devoient être vus de toute l'Eglise, que n'auroit-il pas fait dans ces conférences particulières où il auroit pu s'abandonner librement à sa vivacité et à sa prévention!

LXXV. Je ne voulus donc point prendre le change. Je demeurai ferme à demander à M. l'archevêque de Paris l'exécution du projet qu'il avoit accepté, pour recommencer entre nous deux l'examen de mon livre, avec MM. Tronson et Pirot, sur les remarques de M. de Meaux, qui ne venoient point. Pour M. de Meaux, je lui fis proposer une voie d'éclaircissement entre nous, aussi sûre et aussi paisible que celle des conférences pouvoit être tumultueuse et ambiguë. C'étoit celle de nous faire l'un ou l'autre de courtes questions et de courtes réponses par écrit, afin que nous eussions des preuves littérales de part et d'autre de tout ce qui se passoit entre nous. Il en convint. Je lui envoyai vingt courtes questions. Il m'en envoya quelques-unes, me promettant de me répondre dès que je lui aurois répondu. Je répondis aux questions de M. de Meaux. Alors il refusa de me répondre par écrit, nonobstant la promesse qu'il en avoit faite, et dont j'ai envoyé l'écrit à Rome.

Ce prélat adoucit ce fait autant qu'il le peut[1]; mais ces adoucissements ne servent qu'à mieux montrer combien le fait est véritable, de son propre aveu.

Pour couvrir ce refus d'exécuter sa promesse, il recommença à se plaindre que je refusois les conférences. Il s'en plaignit aussi hau-

[1] *Relat.*, VIII[e] sect., n. 2 et 3, pag. 635.

tement que s'il n'eût été en demeure ni pour ses remarques attendues près de six mois, ni pour les réponses à mes questions.

LXXVI. Ici je conjure le lecteur équitable de se mettre en ma place. Que pouvois-je faire? Quoique j'eusse une haute idée des talents de M. de Meaux, quoique je n'eusse pour moi même que de la défiance, je sentois néanmoins que la vérité pouvoit facilement être défendue par le plus foible organe. On peut voir par mes *Réponses à la Déclaration*, au *Sommaire*, etc., que des conférences ne devoient pas m'embarrasser. Aussi ne craignois-je qu'une scène confuse, que chacun rapporteroit selon ses préventions. Pour éviter ces inconvénients, je proposai les conférences à M. l'archevêque de Paris avec ces trois conditions:

1° Qu'il y auroit des évêques et des théologiens présents; 2° qu'on parleroit tour à tour, et qu'on écriroit sur-le-champ les demandes et les réponses; 3° que M. de Meaux ne se serviroit point du prétexte des conférences entre nous sur tous les points de doctrine, pour vouloir se rendre examinateur du texte de mon livre, et que cet examen demeureroit, suivant notre projet, entre M. l'archevêque de Paris et moi, avec MM. Tronson et Pirot. Dès que j'eus proposé ces conditions, on me répondit qu'elles rendroient, selon les vues de M. de Meaux, les conférences inutiles. Il n'est donc pas vrai que j'aie refusé absolument les conférences. C'est M. de Meaux qui n'en vouloit qu'à condition de me faire la loi sur mon livre, et de m'obliger à me *dédire;* faute de quoi il croyoit *n'avoir de salut qu'en déclarant son sentiment à toute la terre.*

LXXVII. Pour l'histoire d'un *religieux de distinction* qui déclara, dit ce prélat, que *je ne voulois pas qu'on pût dire que je changeasse rien par l'avis de M. de Meaux,* elle m'est absolument inconnue. Je ne sais ni qui est ce religieux, ni à quel propos il peut avoir parlé ainsi. M. de Meaux se croit si assuré de me confondre en cet endroit, que, sans s'arrêter à la prétendue réponse de ce religieux, il assure que *je n'en saurois faire qu'une mauvaise.* Mais il m'est facile d'en faire en deux mots une décisive. Comment pourrois-je déclarer que *je ne voulois pas qu'on pût dire que je changeasse rien par l'avis de M. de Meaux,* puisque j'attendois alors actuellement, et que j'ai attendu pendant près de six mois, les remarques de ce prélat, pour les examiner avec M. l'archevêque de Paris, MM. Tronson et Pirot, et pour y avoir tout l'égard qu'elles méritoient? Je les reçus que quand il n'étoit plus question que de partir de Paris pour Cambrai, et d'envoyer promptement mes défenses à Rome. Je voulois bien écouter les avis par écrit de M. de Meaux, et en profiter

s'ils étoient bons: mais je ne voulois pas me livrer à lui dans son tribunal. C'est la seule chose qu'il vouloit: il compte pour rien d'être écouté, s'il n'est cru ou suivi. A moins qu'il ne me fit *dédire*, il ne croyoit trouver de *salut qu'en déclarant son sentiment à toute la terre.*

LXXVIII. Ce prélat attaque encore la version latine de mon livre que j'ai envoyée à Rome. « Il l'altéroit, dit-il [1], d'une étrange sorte, « en le traduisant. Presque partout où l'on trouve dans le livre le « mot de propre intérêt, *commodum proprium*, le traducteur a in- « séré le mot de désir et d'appétit mercenaire, *appetitionis merce- « nariæ*. Mais l'intérêt propre n'est pas un désir : l'intérêt propre « manifestement est un objet au-dehors, et non pas une affection « au-dedans, ni un principe intérieur de l'action. Tout le livre est « donc altéré par ce changement. » Qui ne croiroit, à ce ton dé- monstratif, que voilà la pleine conviction de mon infidélité? Mais c'est ici que je conjure le lecteur de juger entre M. de Meaux et moi. 1° J'ai déclaré dans mon livre que l'intérêt propre est un *reste d'esprit mercenaire* [2]. Je n'ai donc fait que suivre la définition expressément posée dans mon livre, pour lever dans ma traduction une équivoque sur le mot d'*intérêt*. 2° J'ai montré avec évidence, dans ma *cinquième Lettre*, que M. de Meaux a pris lui-même, dans son propre livre l'*intérêt* non pour l'objet de l'espérance chrétienne, mais pour une affection imparfaite et mercenaire. 3° Le terme de *propre* ajouté, dans mon livre, à celui *d'intérêt* signifie manifestement la propriété, qui, de l'aveu même de M. de Meaux, est une *affection du dedans*, qu'il faut retrancher, et non l'*objet du dehors*. 4° M. de Meaux, en traduisant mon livre dans sa *Déclaration*, a rendu le mot d'*intéressé* par celui de *mercenarius*. Ai-je tort de traduire mon livre comme ce prélat l'a traduit lui-même dans l'acte solennel où il l'a attaqué?

LXXIX. Voici un fait bien remarquable que j'ai avancé, et qui, selon M. de Meaux, est *si faux que j'en supprime les principales circonstances* [3]. Ce fait est que M. l'évêque de Chartres me fit écrire, après mon retour de Cambrai, qu'il seroit très-content pourvu que je fisse une lettre pastorale qui marquât combien j'étois éloigné de la doctrine impie qu'on imputoit à mon livre, et que je promisse dans cette lettre une nouvelle édition de l'ouvrage. Je fis une réponse où je promettois de faire la lettre pastorale, et d'attendre

[1] *Relat.*, VIIe sect., n. 5, pag. 625.
[2] *Max. des Saints*, pag. 8.
[3] *Relat.*, VIIe sect., n. 21, pag. 633.

ensuite que le pape fit régler à Rome l'édition nouvelle que M. de Chartres vouloit que je promisse. J'ajoutois que je demeurerois en paix et en parfaite union avec mes confrères, s'ils vouloient bien que nous envoyassions de concert à Rome, eux leurs objections, et moi mes réponses ; qu'ainsi nous édifierions toute l'Eglise par notre concorde, même dans la diversité de nos sentiments.

M. de Meaux veut que ce fait soit faux, 1° parce qu'il n'en a *jamais entendu parler*. Je veux croire que M. de Chartres a oublié de lui faire part d'un fait si important ; mais en sera-t-il moins vrai, pour avoir été ignoré par M. de Meaux? 2° Il dit que je me suis *dédit* sur ce fait. Comment *dédit?* C'est que, dans ma seconde édition de ma *Réponse*, j'ai *supprimé tout cet article*. Mais est-ce se *dédire* sur un fait, que de le supprimer ? Le fait est constant ; M. de Chartres a trop d'honneur et de conscience pour le nier. Je sais qu'il a reçu ma lettre, et j'ai envoyé à Rome celle qui me fut écrite de sa part. Mon intention étoit de supprimer toutes les contestations personnelles sur le procédé, parce qu'elles ne font rien à l'éclaircissement de la doctrine, et qu'elles ne servent qu'à mal édifier le public. Encore une fois, le fait, pour avoir été supprimé par discrétion, n'en est pas moins constant.

LXXX. D'ailleurs même, quand je n'aurois pas proposé ce tempérament, les évêques devoient le prendre d'eux-mêmes. J'étois soumis au pape : la lettre que je lui avois écrite étoit *publique*, et c'est en vain que M. de Meaux veut trouver des mystères où il n'y en a point. De plus il paroissoit par mes deux lettres, l'une datée du 3 août, et l'autre de quelques jours après, que M. de Meaux a lues imprimées, qu'en demandant au pape à être instruit en détail, de peur de me tromper, je promettois de me soumettre sans ombre de restriction tant pour le fait que pour le droit, quelque censure qu'il lui plût de faire de mon livre.

Rien n'est plus absolu que cette soumission. Je crains tellement de me tromper, que je ne demande qu'à être détrompé en détail, si je me trompe. Et, en effet, rien n'est, ce me semble, plus capital pour rétablir la paix, pour assurer les consciences, pour réprimer l'erreur, pour éclaircir la vérité. Je veux tellement obéir, que je ne demande qu'à savoir toute l'étendue de l'obéissance que je dois pratiquer. Si je ne voulois qu'éluder des censures, les plus générales seroient les moins incommodes pour moi. Au contraire, les plus précises me paroissent les meilleures pour me redresser, si j'en ai besoin, parce que je ne crains que l'erreur et l'indocilité. J'ajoute que je serai toujours également soumis, quand même le pape ne ju-

seroit pas à propos d'entrer dans le détail. Il m'a paru que le Saint-Siége a été content jusqu'ici de cette soumission ; mais M. de Meaux ne l'est pas pas. Selon lui, ce n'est être ni docile, ni sincère, que de demander à être instruit. Mais c'est le pape, et non pas lui, que je dois contenter. S'il manque à ma soumission quelque chose que je n'aie pas aperçu, je n'attends que le moindre signe de mon supérieur pour l'ajouter.

Qu'y avoit-il donc à craindre : que cette soumission ne seroit pas sincère et réelle dans l'occasion? Il falloit me mettre dans mon tort, et espérer bien de son confrère jusqu'à la fin. Si j'eusse manqué de parole et de soumission, j'aurois été alors l'objet de la juste indignation de toute l'Eglise. Que craignoit-on donc : qu'en attendant la réponse de Rome, mon livre ne fît quelque progrès dans les esprits? Mais quand un auteur déclare publiquement qu'il ne défend point son livre, et qu'il attend la décision du pape pour savoir lui-même ce qu'il en doit croire, une telle déclaration est sans doute plus propre à tenir les esprits en suspens et dans la soumission, qu'une controverse d'écrits telle que la nôtre a été.

Après tout, il y a déjà longtemps que l'affaire seroit décidée à Rome par cette voie douce et édifiante, où M. de Meaux n'auroit pas tant multiplié les écrits. Si le pape eût jugé mon livre mauvais, je l'eusse ou corrigé, ou condamné d'abord, suivant sa décision. Mon obéissance sans bornes eût été un prompt contrepoison, supposé que mon livre fut contagieux. Il n'y avoit qu'à attendre un peu et en paix, au lieu qu'on a attendu longtemps et dans le tumulte. Pourquoi n'a-t-on pas suivi ce parti? Je l'ai offert. Quand je ne l'aurois jamais proposé, c'étoit la seule chose que M. de Meaux devoit penser de lui-même. Ce n'étoit pas moi qui voulois commencer la dispute. Ma soumission au pape n'étoit pas une déclaration de guerre ; au contraire, c'étoit un gage de mon zèle pour la paix.

LXXXI. Qu'est ce qui empêchoit donc cette conduite pacifique, qui auroit épargné de si grands scandales? Le voici, tiré de l'écrit de M. de Meaux : « Nous ne mettions point en question la fausseté « de sa doctrine ; nous la tenions déterminément mauvaise et in- « soutenable [1]. » Il avoit raison de *tenir* le désespoir, l'oubli de Jésus-Christ et le fanatisme *déterminément* mauvais, et de ne *mettre point en question* toutes ces impiétés. Mais il s'agissoit de savoir si le texte de mon livre avec ses correctifs signifioit ces impiétés, ou

[1] *Relat.*, VIIe sect., n. 21, pag. 633.

non. C'est là-dessus que M. de Meaux pouvoit envoyer au pape ses objections manuscrites, sans décider en supposant qu'il pouvoit se tromper. Il continue ainsi : « Ce n'étoit pas là une affaire « particulière, mais l'affaire de l'Eglise. » N'est-ce pas vouloir toujours supposer ce qui est en question? N'a-t-on qu'à dire que toutes les querelles personnelles sont la cause de la vérité et de l'Eglise? C'est la question qu'il falloit soumettre au pape. Achevons de voir les paroles de ce prélat [1] : « Ainsi, supposé qu'il persistât invinci- « blement, comme il l'a fait, à nous imputer ses pensées, et qu'il ne « voulût jamais se dédire il n'y avoit de salut pour nous qu'à dé- « clarer notre sentiment à toute la terre. Quoi! n'y avoit-il point de *salut* pour lui à attendre la décision du pape, après lui avoir envoyé ses objections manuscrites? Mais si le pape n'avoit pas cru nécessaire que je me dédisse, ce prélat ne pouvoit-il trouver *son salut qu'à déclarer à toute la terre* le contraire de ce que le pape auroit trouvé à propos.

LXXXII. Voici un moyen auquel M. de Meaux a recours pour se justifier sur le refus qu'on a fait de mes explications. Il dit que je ne faisois que varier. C'est ce que M. de Chartres a entrepris de prouver : mais je ferai voir que ce prélat a pris ce que l'école appelle *argumentum ad hominem*, pour l'explication précise de mon livre. Je donnai à M. de Chartres, outre cette explication à sa mode, une explication de mon véritable sens, à la marge de ses objections. C'est ce que j ai envoyé à Rome, et dont il fait mention lui-même. Il ne seroit pas juste de rejeter mes explications, en n'attaquant point les véritables, et en n'attaquant que cette preuve que l'école nomme *ad hominem*.

Mais supposons que j'aie varié dans mes explications. Allons plus loin : supposons encore avec M. de Meaux, ce que je montrerai ailleurs n'être pas vrai ; je veux dire qu'il y avoit des erreurs dans mes explications mêmes. Que s'ensuit-il de là? Qu'après m'avoir montré ces erreurs, si elles étoient trop grandes pour être corrigées, il falloit au moins me redresser, et me dire les explications précises qu'on croyoit nécessaires pour assurer la foi, et après lesquelles on seroit content. L'a-t-on fait? N'est-il pas vrai qu'on rejetoit encore plus la voie des explications qu'on ne rejetoit les explications mêmes? M. de Meaux n'en vouloit d'aucune sorte ; il ne vouloit que triompher par ma rétractation.

Que si on n'eût pu convenir avec moi des explications, il n'y

[1] *Relat.*, VII[e] sect., n. 21, pag. 634.

auroit eu qu'à attendre de concert celles que le pape auroit eu la bonté de me mêler, en cas qu'il l'eût jugé à propos. M. de Meaux a-t-il voulu entrer dans ces voies pacifiques? Au contraire, n'a-t-on pas répondu à mes offres en publiant la *Déclaration* imprimée? Ce prélat n'a-t-il pas voulu faire un éclat, chercher les extrémités, et me flétrir indépendamment de tout ce que Rome feroit ou ne feroit pas? Il dit que suis *injuste* quand j'assure qu'il m'a *dénoncé.* « La « bonne foi, dit-il [1], l'obligeoit à reconnoître que c'est lui-même « qui s'est dénoncé par sa lettre au pape, lorsqu'il le prie de juger « son livre ».

Mais ce discours est-il sérieux? Ai-je écrit au pape sans nécessité? Je ne priois point le pape de juger mon livre, mais seulement de ne le juger point sans m'avoir écouté. Le roi n'a-t-il pas désiré que je le fisse? Après cette lettre de soumission, les choses n'étoient-elles pas encore en état d'être pacifiées? Ma soumission au père commun devoit-elle irriter M. de Meaux? La *Déclaration* n'est-elle pas venue, malgré mes offres pacifiques, pour être le *signe de la division?* N'est-elle pas l'acte public par lequel ce prélat a attaqué mon livre? Ne vouloit-il pas ou me faire *dédire*, ou chercher *son salut en se déclarant à toute la terre?*

LXXXIII. Il est temps de revenir à madame Guyon, qui est le grand moyen dont M. de Meaux se sert pour rendre mon livre odieux par ma personne qu'il suppose suspecte. Je lui demande qu'il explique en termes précis ce qu'il veut de moi, et j'ose dire qu'il ne pourra l'expliquer. Veut-il que je condamne les livres de madame Guyon? J'ai toujours dit, dès l'origine de cette affaire, qu'ils étoient censurables ; je l'ai écrit au pape dans une lettre imprimée. N'est-ce pas l'acte le plus solennel? M. de Meaux dit que je n'ai point nommé la personne de madame Guyon. Mais la nommoit il lui-même quand je fis cette lettre? Nullement. Il ne l'a fait que longtemps après. Il ne l'a pas même nommée dans sa *Déclaration.* Je n'épargnois donc l'honneur de la personne, en ce temps-là, que comme il l'a épargné longtemps depuis. Il ajoute que je désavouerai peut-être dans la suite la citation marginale que j'ai faite du *Moyen court* et du *Cantique.* Où en est-on quand on veut supposer de telles choses? Il fait entendre que je désavouerai peut-être aussi mon propre texte? Que veut-il donc, s'il ne peut être rassuré par mon texte même? Que veut-il? Le pourroit-il dire?

LXXXIV. Quelque impatience que j'aie de finir cette odieuse

[1] *Rel.*, n. 18, pag. 632.

contestation sur les faits, je ne puis m'empêcher de faire remarquer ici au lecteur une chose qui est ordinaire dans les écrits de M. de Meaux contre moi. Quand je montre évidemment qu'il s'est mécompté en citant mes paroles, il laisse ma preuve décisive à part, et il recommence sa citation avec autant de confiance que si je ne lui avois rien répondu. En voici un exemple clair comme le jour :

Il s'étoit plaint dans sa *Déclaration* [1] que j'avois fait tomber le « zèle des prélats sur les mystiques des siècles passés, qui avoient « été dans une ignorance excusable des dogmes théologiques: *Ne-* « *que, ut in eadem epistola scribitur, adversus mysticos aliquot* « *anteactis sæculis theologicorum dogmatum veniali inscitia labo-* « *rantes, noster zelus excanduit* ». J'avois montré par ma réponse combien cette plainte étoit injuste, insoutenable, et évidemment contraire à mes paroles. En effet, il n'y a qu'à les lire pour être étonné de cette plainte. Voici mes propres termes [2]: « Depuis quel- « ques siècles, beaucoup d'écrivains mystiques, portant le mystère « de la foi dans une conscience pure, avoient favorisé, sans le sa- « voir, l'erreur qui se cachoit encore. Ils l'avoient fait par un excès « de piété affectueuse, par le défaut de précaution sur le choix des « termes, et par une ignorance pardonnable des principes de la « théologie ». Arrêtons-nous un moment pour examiner le vrai sens de ces paroles.

1° Quand je parle de ces mystiques des siècles passés, je ne les nomme que pour raconter ce qui a été l'origine innocente des excès des faux mystiques, qui ont enfin abusé des expressions des bons. 2° Pendant que je parle de ces bons mystiques des siècles passés, qui ont parlé sans *précaution*, j'ajoute que l'*erreur* s'en est prévalue, et qu'ils l'ont *favorisée* par leurs expressions, *sans le savoir*. Ainsi voilà deux choses très-différentes qu'il ne faut pas confondre, savoir : les expressions des bons mystiques, et l'erreur qui s'en est prévalue. *Errori latenti*, disois-je, *imprudentes faverant*. J'ajoutois aussitôt : *Hinc acerrimus clarissimorum episcoporum zelus excanduit. Hinc triginta et quatuor Articuli, in quibus edendis egregii præsules me sibi adjungi non dedignati sunt. Hinc etiam illorum censuræ in libellos quorum loca quædam in sensu obvio et naturali merito damnantur.* Ainsi le terme *hinc*, qui fait la liaison, tombe manifestement sur ceux qui l'ont immédiatement précédé, c'est-à-dire sur ceux-ci : *errori latenti imprudentes faverant*. C'est cette *erreur cachée* à la

[1] *Déclar.*, tom. XXVIII, pag. 247.
[2] *Lettr. au Pape,* du 27 avril 1697 (elle se trouve dans les *OEuvr. de Boss.*, tom. XXX, pag. 429).

faveur des expressions des bons mystiques, « qui a enflammé le zèle « ardent de quelques illustres évêques. C'est ce qui leur a fait com- « poser les XXXIV Articles, qu'ils n'ont pas dédaigné de dresser et « d'arrêter avec moi. C'est ce qui les a engagés à faire des censures « contre certains petits livres, » etc. J'ai montré, dans la *Réponse à la Déclaration*, que je n'ai point voulu que le zèle des évêques se fût enflammé contre les bons mystiques des siècles passés, mais seulement contre l'erreur qui s'étoit cachée à la faveur de leurs expressions. En parlant ainsi, j'ai dit une chose évidente. En voici les raisons : 1° je loue les évêques. Pourrois-je les louer, si je prétendois que leur zèle se fût enflammé mal à propos contre tant de saints mystiques dont la doctrine, comme M. de Meaux l'a remarqué lui-même après Bellarmin, est demeurée *sans atteinte?* 2° Si j'avois voulu blâmer le sujet de leur zèle, aurois-je dit que je m'étois joint à eux dans cette occasion pour arrêter les XXXIV Articles. Ce seroit m'imputer à moi-même aussi bien qu'à eux une conduite injuste : *Hinc triginta et quatuor Articuli, in quibus edendis me sibi adjungi non dedignati sunt.* 3° Les aurois-je loués pour le zèle qui les a animés dans leurs censures, en disant : *Hinc etiam illorum censuræ in libellos quorum loca quædam in sensu obvio et naturali merito damnantur?* Loin de les blâmer, je disois que les livres qu'ils ont censurés méritent effectivement une censure par divers endroits pris dans le sens qui se présente naturellement, c'est-à-dire dans le sens propre, naturel et unique du texte, parce que l'auteur avoit mal expliqué ses pensées. C'est donc manifestement sur l'erreur des quiétistes, qui se prévaloient des expressions des anciens mystiques, et non sur les anciens mystiques, mêmes, que je faisois tomber le zèle des prélats. M. de Meaux, dans sa *Déclaration,* avoit donc mal pris mes paroles ; et je l'avois clairement prouvé : il n'étoit plus permis d'en faire mention que pour reconnoître qu'on s'étoit trompé, et pour me faire justice. Au lieu de me la faire, M. de Meaux recommence sa plainte. En parlant de ces bons mystiques, il dit que *j'ajoute que ce fut là le sujet du zèle de quelques évêques, et des* XXXIV *Propositions* [1]. Là-dessus, il m'accuse d'équivoque, pour préparer, dit-il, un *réfuge à cette femme,* et pour tromper le pape même.

Rien n'est plus affreux que cette accusation ; en même temps, rien n'est plus mal fondé et plus contraire à mon texte : je l'ai montré évidemment. Mais il ne sert de rien de montrer les altérations les plus évidentes : M. de Meaux compte pour rien ce que j'ai

[1] *Relat.*, VIe sect., n. 9, pag. 614.

vérifié ; et il recommence du ton le plus assuré, comme si je n'avois osé rien répondre. Mais allons plus loin, et supposons tout ce que M. de Meaux suppose. Quand même ce qu'il dit seroit vrai, qu'en pourroit-il conclure ? Quand même j'aurois voulu (ce que mon texte n'exprime point) mettre formellement madame Guyon au nombre de ces mystiques des siècles passés, qui, par ignorance de la valeur des termes, ont favorisé l'*erreur cachée sans le savoir*, où seroit mon crime ? Ne lui a-t-il pas fait dire qu'elle *n'a eu aucune des erreurs*, etc.? ne dit-il pas [1] qu'elle a été *éblouie par une spécieuse spiritualité?* M. l'archevêque de Paris ne dit-il pas dans sa *Réponse* à mes Lettres [2], qu'*elle n'a peut-être pas connu elle-même l'illusion* qu'elle enseignoit ? N'aurois-je donc pas pu, comme ces prélats, excuser les intentions de cette personne sans défendre le texte de ses livres, et dire qu'elle avoit *favorisé l'erreur sans le savoir?* Encore une fois, je dis tout ceci non pour défendre ni pour excuser madame Guyon, mais seulement pour me justifier de n'avoir pas condamné ses intentions.

LXXXV. M. de Meaux ne se contente pas de vouloir tirer de mes paroles ce qui n'y est point : il m'accuse encore de *biaiser sur un point essentiel*. Quel est ce *point essentiel*, c'est de savoir ce que je pense sur les livres de madame Guyon. Mais n'en ai-je pas parlé d'une manière très-précise, en disant qu'ils contiennent divers endroits qui les rendent censurables dans leur sens propre et naturel, qui est le sens unique du texte, *in sensu obvio et naturali?* Au lieu de reconnoître que ces paroles sont décisives, ce prélat se récrie [3] : « Est-ce en vain que saint Pierre a dit qu'on doit être prêt à rendre « raison de sa foi, non-seulement à son supérieur, mais encore à « tous ceux qui la demandent, *omni poscenti?* » Ce n'est donc pas assez, selon lui, que j'aie *rendu compte au pape, mon supérieur, de ce que je pense là-dessus ;* il veut aussi que je lui en rende compte à lui-même en particulier. Ce n'est pas assez pour lui que ma lettre au pape soit *publique*, et imprimée avec mon *Instruction pastorale ;* il ne m'est pas permis, selon lui, de le renvoyer à cet acte imprimé. Il veut ignorer ce qui est si public et si précis, pour avoir un prétexte de me questionner, et de me réduire à une déclaration par écrit qu'il puisse faire passer pour une espèce de signature de formulaire. Mais lui, qui cite saint Pierre sur ce qu'*on doit être prêt à rendre raison de sa foi* à tous ceux qui la demandent, *omni poscenti*,

[1] *Relat.*, IVe sect., n. 17, pag. 582.
[2] *Rép. de M. de Paris.*
[3] *Relat.*, VIe sect., 13, pag. 616.

se laisseroit-il interroger comme un coupable ou comme un homme suspect, sur tout ce qu'il pense de tous les livres qu'il plaira à un adversaire de l'accuser de favoriser? Jugeons-en par ce qu'il fait à mon égard. Je le soupçonne avec raison de ne regarder pas la béatitude surnaturelle comme une vraie grâce; je rends une raison claire et décisive de mon soupçon : un homme qui croit que cette béatitude est la seule *raison d'aimer* sans laquelle Dieu ne seroit pas aimable doit nécessairement supposer que cette béatitude est due à la créature intelligente; car Dieu, qui nous a créés pour l'aimer, ne peut pas nous avoir créés en nous privant de ce qui est la seule *raison de l'aimer:* j'en conclus que, selon lui, cette béatitude est nécessairement due à toute créature dont Dieu veut être aimé. J'ai beau le presser là-dessus : au lieu de *rendre raison de sa foi* à son confrère justement scandalisé sur un dogme cent fois plus important que le fait des écrits de madame Guyon, il se plaint de ce que je le presse à répondre oui ou non; il oublie la règle de saint Pierre *omni poscenti:* il dit que ma *métaphysique outrée* jette le lecteur dans des *pays inconnus.*

Il dit que je n'ai condamné que quelques endroits du livre. Et où est le livre impie qui soit impie d'un bout à l'autre? Les plus grands hérésiarques ont dit beaucoup de choses qui ne sont pas mauvaises. Pour moi, je ne crois point qu'une femme ignorante ait fait, comme M. de Meaux le prétend, un système si suivi. Je crois seulement qu'il y a divers endroits de ses livres qui, dans leur propre, naturel et unique sens, méritent d'être censurés. Un ouvrage n'est-il pas condamnable dans son tout, quand il contient divers endroits censurables dans leur sens propre, unique et manifeste?

Ce prélat regarde mes paroles comme une restriction artificieuse. C'est dans le sens rigoureux, dit-il, c'est dans le sens qui se présente naturellement à l'esprit, que M. de Cambrai condamne ces livres. Il y a donc un autre sens caché, un autre sens qui n'est pas le rigoureux, et qu'il se réserve de soutenir. Ces raisons sont déjà détruites. Encore une fois, le sens rigoureux est le seul sens des livres : c'est celui qui se présente naturellement, quand on l'examine bien; c'est celui qui résulte du texte bien pris dans toute sa suite. C'est ce que j'ai expliqué dans ma *Réponse à la Déclaration.* Ce sens véritable, propre et unique des livres est précisément celui que j'ai condamné : tout autre sens n'est pas celui des livres. Il peut être celui de l'auteur; mais le sens d'un auteur ne justifie pas un livre, si celui du livre est certainement mauvais. M. de Meaux n'a-t-il

pas dit que la *méthode* d'expliquer un livre par les intentions de l'auteur est *inouïe?* Je suis sa règle : en excusant les intentions de l'auteur, je n'ai point excusé ses livres. Que reste-t-il à ajouter au-dessus du sens que j'appelle *obvius et naturalis,* si ce n'est le sens ou l'intention de l'auteur même : *Sensus ab auctore intentus?* L'Eglise a-t-elle condamné ainsi les livres de madame Guyon ? M. de Meaux est-il en droit de me dresser un formulaire pour ce sens-là? N'a-t-il pas lui-même exclu de sa condamnation le sens de l'auteur, quand il a fait dire à madame Guyon qu'elle n'avoit *eu aucune des erreurs,* etc. ? Exigera-t-il de moi le contraire de ce qu'il a fait lui-même ? Pour moi, je ne prétends pas me laisser flétrir par lui, ni avoir jamais mérité qu'on me demande des signatures.

Il me suffit d'adhérer du fond de mon cœur, et sans ombre de restriction, à la censure que le pape a faite des livres dont il est question, et de ne mettre aucunes bornes à ma docilité pour le chef de l'Eglise. Quant aux livres de madame Guyon, je déclare que je ne les ai jamais défendus, et que je suis très-éloigné de les défendre jamais, en aucun sens. Pourquoi donc M. de Meaux suppose-t-il sans cesse et sans preuve que je les ai approuvés? Ecoutons ses propres paroles, et nous verrons, par un exemple sensible, combien une extrême prévention lui fait regarder comme très-concluant ce qui l'est le moins. « Maintenant, dit-il[1], il suffit de voir deux « choses, qui résultent de son discours. L'une, qu'il a laissé estimer « madame Guyon par des personnes illustres, dont la réputation est « chère à l'Eglise, et qui avoient confiance en lui. Il ajoute : *Je « n'ai pu ni dû ignorer ces écrits.* C'est donc avec ses écrits qu'il l'a « laissé estimer à ces personnes vraiment illustres qui avoient con- « fiance en lui. » Que peut penser le lecteur de ce *donc* qui fait toute la force du discours de ce prélat ? *J'ai laissé estimer* la personne de madame Guyon : *donc* c'est *avec ses écrits* que je l'ai laissé estimer. Hé ! ne puis-je pas avoir cru les livres mauvais, et avoir estimé la femme ignorante qui les avoit écrits sans connoitre la valeur des termes ? Ne puis-je pas l'avoir laissé estimer aux autres comme je l'estimois moi-même ; c'est-à-dire sans estimer ses livres, et sans les faire estimer? M. de Meaux lui-même ne sait-il pas bien distinguer la personne d'avec les écrits ? Il a jugé les écrits pleins d'erreurs, et a fait dire à la personne qu'elle *n'en avoit eu aucune.* Je pourrois lui faire le même argument qu'il me fait. M. de Meaux n'a *pu ni dû ignorer les écrits* de madame Guyon ; il l'a crue sans

[1] *Relat.*, ɪvᵉ sect., n. 12, pag. 577, 578.

erreurs, puisqu'il le lui a fait dire devant Dieu dans l'acte solennel de sa soumission : *c'est donc avec ses écrits* qu'il l'a crue sans erreurs. Ce raisonnement seroit-il supportable dans ma bouche contre M. de Meaux? Comment doit-il être regardé dans la sienne contre moi? C'est néanmoins sur ce raisonnement qu'il fonde sa démonstration pour me faire regarder par toute l'Eglise comme l'apologiste des livres de madame Guyon, et comme un homme suspect de qui on doit exiger une rétractation formelle. Enfin, si on découvre que madame Guyon soit une hypocrite, je condamnerai plus hautement qu'aucun de mes confrères sa personne avec ses écrits. Plus je l'ai estimée, plus je serois indigné d'avoir été trompé par elle. Alors je jugerois de ses intentions mêmes dans le sens le plus odieux, et je n'aurois qu'horreur pour elle. En attendant, je déclare que je ne me mêle ni directement ni indirectement de tout ce qui a rapport à cette personne. Enfin, je l'abandonne de plus en plus, sur les bruits publics, au jugement de ses supérieurs. Je demande à M. de Meaux devant Dieu qu'il m'explique précisément qu'est-ce qu'il est en droit de vouloir au-delà.

Il croit me convaincre par ce raisonnement [1] : Ou ce commerce « uni par un tel lien étoit connu, ou il ne l'étoit pas. S'il ne l'étoit « pas, M. de Cambrai n'avoit rien à craindre en approuvant le livre « de M. de Meaux. S'il l'étoit, ce prélat n'en étoit que plus obligé « de se déclarer; et il n'y avoit à craindre que de se taire ou de « biaiser sur ce sujet »

Ma réponse est facile. Ce *commerce* de piété étoit *connu*. J'avois laissé condamner sans peine les livres ; il n'en étoit plus question : j'avois dit qu'ils étoient censurables. Je ne *biaisois* point ; mais je ne croyois pas avoir mérité qu'on exigeât de moi, comme d'un homme suspect, une déclaration par écrit, c'est-à-dire une signature d'une espèce de formulaire. Enfin l'unique chose que je refusois alors de faire étoit d'imputer avec M. de Meaux à la personne un système évidemment impie et infâme, qui la rendoit évidemment abominable.

Encore une fois, que veut M. de Meaux quand il dit qu'*on ne me peut encore arracher une claire condamnation de ces livres* [2] ? Qu'y-a-il de clair parmi les hommes, si tout ce qu'on vient de voir ne l'est pas ? Le but de M. de Meaux n'est pas de me faire condamner les livres de madame Guyon, mais de persuader au public que je ne les ai jamais condamnés jusqu'ici. Il ne songe pas à me la faire

[1] *Relat.*, IVe sect., n. 18, pag. 584.
[2] *Ibid.*, Ve sect., n. 12, pag. 600.

abandonner, mais à dire que je l'ai toujours soutenue. C'est mon tort qu'il cherche pour sa justification. Il veut, malgré moi, que cette femme soit l'unique cause de toute notre dispute dogmatique. Il veut me présenter une espèce de formulaire, pour pouvoir dire que c'étoit là l'unique sujet de nos disputes et de mes fuites. Pour moi, tout au contraire, je résiste à M. de Meaux, non pour ne condamner pas les livres de madame Guyon, mais pour prouver que je ne les ai jamais défendus, que je les ai déjà condamnés dans leur vrai, propre et unique sens; qu'enfin je n'ai jamais mérité qu'on me flétrisse, en exigeant de moi une souscription à une espèce de formulaire.

LXXXVI. Ici je conjure encore le lecteur de juger entre nous. M. de Meaux dit que toute notre controverse vient de mon attachement aux livres de madame Guyon. Il le dit, je le nie, et il ne sauroit le prouver. Je soutiens, au contraire, que j'ai déclaré, il y a longtemps, que ces livres sont condamnables dans leur vrai, propre et unique sens. En le disant, je le prouve. J'ajoute que la véritable cause de nos différends est que M. de Meaux nie tout acte de charité qui n'a pas le motif essentiel et *inséparable* de la béatitude, qui est la seule *raison d'aimer*. Je le dis, je le prouve ; M. de Meaux l'avoue. Il assure que c'est *en cela* qu'*est mon erreur*, et que *je me perds* [1] : il assure que c'est le *point décisif*. « C'est l'envie, dit-il, « de séparer ces motifs que Dieu a unis, qui vous a fait rechercher « tous les prodiges que vous trouvez dans les suppositions impos- « sibles. C'est, dis-je, ce qui vous y fait rechercher une charité sé- « parée du motif essentiel de la béatitude. » Enfin il met à la marge de cet endroit : que ce seul point renferme la *décision du tout*. Voilà donc, de son propre aveu, le point qui renferme la décision de tout le système.

LXXXVII. Pour la *Guide spirituelle* de Molinos, M. de Meaux veut que je la défende, parce que je n'en ai point parlé en parlant des LXVIII propositions. Quoi ! défend-on tous les livres dont on ne parle pas? Il m'avoit reproché de n'avoir point nommé Molinos, et je répondois que je n'avois pas cru nécessaire de nommer un nom aussi odieux, dont il n'étoit pas question en France, pendant que je condamnois si ouvertement dans mes articles faux toute la doctrine de ce malheureux, recueillie dans les LXVIII propositions. Je voulois montrer par-là combien je détestois toute sa doctrine tirée de tous ses ouvrages, tant de la *Guide spirituelle* que de tous les autres.

[1] *Rép. à quatr. lettr.*, n. 14 et 19, pag. 49, 61, 62.

Ai-je jamais paru accepter la *Guide?* Est-il permis de donner de tels soupçons sans preuves? Pour moi, je condamne sans exception et sans restriction tous les ouvrages de Molinos, comme le Saint-Siége les a condamnés.

M. de Meaux me rendra-t-il coupable aussi sur tous les autres ouvrages de Molinos que je n'ai jamais vus? Si par malheur j'omets le titre de quelqu'un d'entre eux, cette omission sera-t-elle prise pour une preuve que je veux défendre cet ouvrage-là en particulier? Ne voit-on pas que ce sont des affectations pour trouver des mystères partout où il n'y en a point, et pour me rendre suspect sur toutes les choses dont je n'aurai point parlé; ce qui va à l'infini? De quel droit ce prélat se met-il en possession de me questionner ainsi sur tous les mauvais livres l'un après l'autre, pendant qu'il refuse de me répondre sur tant de points essentiels au dogme catholique? Si on veut voir combien j'ai été éloigné d'épargner les œuvres de Molinos, on n'a qu'à lire ces paroles de ma *cinquième Lettre* à M. de Meaux[1] : « Votre passion pour faire censurer les « expressions mêmes des saints canonisés va jusqu'à comparer « sainte Catherine de Gênes avec Molinos sur la matière des indul- « gences. Quelle comparaison de la lumière avec les ténèbres? « Pourquoi donner ce faux avantage aux quiétistes? Quel rapport « entre les ouvrages de Molinos, si justement frappés d'anathème « par le Saint-Siége, et ceux d'une sainte que l'Eglise admire et « invoque? » N'est-ce pas là une condamnation absolue de tous les ouvrages de Molinos sans exception, dans une occasion naturelle? De plus, sans nommer ce malheureux, n'ai-je pas marqué dans l'avertissement du livre des *Maximes des Saints* tout ce qui peut dépeindre sa secte comme étant actuellement cachée dans l'Eglise? « A Dieu ne plaise, disois-je[2], que j'adresse la parole de « vérité à ces hommes qui ne portent point le mystère de la foi « dans une conscience pure! Ils ne méritent qu'indignation et « horreur. » Les voilà, ces faux mystiques, ces hommes livrés aux illusions de leurs cœurs, que je suppose dans les temps présents. Je ne me suis donc pas arrêté aux illuminés d'Espagne du siècle passé, comme on me le reproche. Il n'y a que le nom de quiétiste qui manque à la description manifeste que j'ai faite de ces hommes pernicieux[3]. Dira-t-on que ce nom étoit essentiel? De quoi s'agit-il : des choses réelles, ou de simples paroles? Peut-

[1] V[e] *lettr.*, n. 20, pag. 104.
[2] *Max. des Saints*, avertiss.
[3] *Ibid.*, pag. 26.

on dire que j'aie épargné ni le chef, ni la secte, puisque la moitié de mon livre, dans les articles faux, est employée à les condamner? Quand on est pressé par des raisons si claires, on passe à une autre extrémité; et on se plaint de ce que j'ai condamné les quiétistes dans un excès chimérique. Mais je montrerai que je ne leur ai imputé que ce qui suit nécessairement des LXVIII propositions extraites des œuvres de Molinos, et qu'en attaquant leurs vrais principes je n'ai fait qu'en déduire les conséquences monstrueuses.

CONCLUSION.

LXXXVIII. Lorsque M. de Meaux représente le premier bruit qui s'éleva contre mon livre, il épuise son éloquence pour montrer qu'il lui étoit impossible de *remuer d'un coin de son cabinet, par d'imperceptibles ressorts, toute la cour, tout Paris*[1], etc. Mais rien n'est moins *imperceptible* que les *ressorts* qui furent remués. On vit les prélats les plus accrédités à la cour, et qui avoient le plus d'autorité sur les gens de lettres, s'unir hautement contre moi. Tout étoit déjà préparé en secret par les confidents de M. de Meaux, qui n'attendoient que le signal. Dix personnes accréditées en font parler dix mille. On alarma les âmes simples et pieuses ; on tâcha de prévenir les théologiens par l'équivoque du mot d'intérêt, on excita (ce qui est facile en matière de spiritualité et de mystique) la dérision des esprits profanes. Tout concourut à la fois pour grossir l'orage : science, ignorance, piété, politique, insinuation, dispute, larmes et menaces. Le petit nombre de ceux qui ne se laissèrent point entraîner au torrent fut réduit à se taire.

Alors M. de Meaux se contentoit de raconter en certaines occasions, dans un demi-secret, les faits qu'il vient de publier. Mais, comme il croyoit m'accabler facilement par la doctrine seule, il s'y renfermoit en écrivant contre moi. Les questions de doctrine ne lui ont pas réussi. L'école qu'on m'opposoit sans cesse, s'est tournée contre M. de Meaux sur la charité. M. de Chartres le contredit en ce point. M. l'archevêque de Paris avoue, malgré M. de Meaux, l'amour naturel et délibéré, qui n'est ni vertu surnaturelle ni péché. Il rejette l'oraison passive que M. de Meaux enseigne. A peine ai-je publié mes défenses, que le public a commencé à ouvrir les yeux et à me faire justice. C'est ce que M. de Meaux appelle les *temps de tentation et d'obscurcissement*[2]. C'est encore

[1] *Relat.,* VIe sect., n. 5, pag. 611.
[2] *Ibid.,* VIe sect., n. 8, pag. 613.

en cet endroit que ce prélat a recours aux plus vives figures, pour dépeindre une séduction prompte et presque universelle. Il me permettra de lui dire ce qu'il disoit contre moi deux pages au-dessus. Quoi ! le pourra-t-on croire ? *ai-je remué, d'un coin de mon cabinet* à Cambrai, *par des ressorts imperceptibles*, tant de personnes désintéressées et exemptes de prévention : que dis-je, exemptes de prévention ! ajoutons, qui étoient si prévenues contre moi avant que d'avoir lu mes écrits ? N'est-il pas cent fois plus difficile de faire dire aux hommes qu'ils se sont trompés, que de les éblouir d'abord ? Ai-je pu faire pour mon livre, moi éloigné, moi contredit, moi accablé de toutes parts, ce que M. de Meaux dit qu'il ne pouvoit faire lui-même contre ce livre, quoiqu'il fût en autorité, en crédit, en état de se faire craindre ?

Voici la réponse de ce prélat : « Les cabales, les factions se re- « muent ; les passions, les intérêts partagent le monde [1]. » Quel intérêt peut engager quelqu'un dans ma cause? De quel côté sont les *cabales* et les *factions?* Je suis seul, et destitué de toute ressource humaine. Quiconque regarde encore un peu son intérêt n'ose plus me connoître. M. de Meaux continue ainsi : « De grands corps, de « grandes puissances s'émeuvent. » Où sont-ils, ces *grandes corps*; où sont ces *grandes puissances* dont la faveur me soutient contre la vérité manifeste? Ce prélat veut trouver des *cabales*, des *factions*, de *grands corps* qui soutiennent l'impiété du quiétisme, et qui partagent les esprits jusque dans le sanctuaire de l'Eglise romaine, jusque dans le saint-office. Il continue ainsi [2]. « L'éloquence éblouit « les simples, la dialectique leur tend des lacets, une métaphysique « outrée jette les esprits dans des pays inconnus. » Les *lacets de ma dialectique* se réduisent à montrer clairement les paralogismes de ce prélat, et à rétablir simplement le texte de mes principaux passages, qu'il a altérés dans ses citations. Cette *métaphysique outrée* ne consiste qu'à dire : Dieu est aimable par lui-même, indépendamment d'une béatitude surnaturelle qu'il ne nous devoit pas, et qu'il auroit pu ne nous donner jamais. Ces *pays inconnus* sont les souhaits de saint Paul et de Moïse. Ce sont les suppositions que M. de Meaux reconnoît fréquentes dans les livres de tant de saints, depuis saint Clément d'Alexandrie jusques à saint François de Sales. C'est la supposition que saint Augustin a faite comme les autres Pères ; c'est la doctrine de ce saint docteur, qui veut avec toute l'Eglise que la béatitude céleste soit une grâce et non pas une dette. C'est cette

[1] *Relat.*, IVe sect., n. 8, pag. 613.
[2] *Ibid.*

supposition que le Catéchisme du concile de Trente veut que les pasteurs expliquent au peuple. « Il ne faut point omettre de parler, « dit-il [1], de ce que Dieu montre sa clémence et les richesses de sa « bonté sur nous principalement en ce que, pouvant nous assujettir « à servir à sa gloire sans aucune récompense, il a voulu néan- « moins joindre sa gloire à notre utilité. » Est-il permis de traiter cette doctrine de l'Eglise romaine de *métaphysique outrée* et de *pays inconnus*? Ecoutons encore ce prélat [2] : « Plusieurs ne savent plus « ce qu'ils croient; et tenant tout dans l'indifférence, sans entendre, « sans discerner, ils prennent parti par humeur. » Quoi ! le monde revient-il ainsi tout-à-coup contre ses préjugés, sans savoir pourquoi ? Après avoir marqué des causes si peu réelles de ce changement, falloit-il encore alléguer l'*humeur*, cause vague et imaginaire? C'est ainsi que ce prélat s'excuse sur ce que le monde paroit *partager* pour un livre qu'il avoit d'abord dépeint comme abominable, et incapable de souffrir aucune saine explication.

C'est dans cette conjoncture qu'il a passé de la doctrine aux faits. Les *temps de tentation et d'obscurcissement* ont eu besoin de la scène de madame Guyon. C'est dans cette *extrémité* qu'il est *forcé* de publier ce qu'il ne disoit d'abord que dans une espèce de confidence.

Mais supposons tout ce qu'il suppose sans le prouver ; donnons-lui tout ce qu'il voudra. Il m'avoit vu entêté d'une fausse prophétesse, et appliqué à excuser ses écrits insensés. Quoi qu'il m'eût vu dans cette illusion, « il ne s'avisoit seulement pas de croire qu'il « y eût rien à craindre d'un homme dont il croyoit le retour si sûr, « l'esprit si docile, et les intentions si droites [3]. » Voilà tout le passé mis en oubli ; il ne s'agit donc plus que de l'avenir. Malgré l'entêtement pour une fausse prophétesse, et le désir d'excuser ses livres, qu'il croyoit avoir aperçu en moi, M. de Meaux me jugeoit encore utile aux princes, et digne d'être archevêque. Pourquoi donc rappeler encore ce passé, qn'il comptoit lui-même pour rien, à moins que l'avenir ne le renouvelât ? Qu'ai-je fait depuis le temps où M. de Meaux *ne s'avisoit pas seulement* de croire *qu'il y eût rien à craindre* de moi. J'ai refusé en secret d'approuver son livre. Pourquoi publioit-il ce refus secret ? pour le tourner en scandale ! Pourquoi vouloit-il m'engager, sans m'en avertir, à signer une espèce de *rétractation sous un titre plus spécieux*? Pourquoi vouloit-il que je condamnasse

[1] *Proœm. in Decal.*, part. III, n. 27.
[2] *Relat.*, VIe sect., n. 8, pag. 613.
[3] *Ibid.*, IIIe sect., n. 9, pag. 556.

avec lui dans son livre les intentions de madame Guyon, qu'il avoit justifiées dans les soumissions où il avoit conduit sa plume : Qu'ai-je fait encore depuis ce temps où il *ne s'avisoit seulement pas* de croire *qu'il y eût rien à craindre* de moi ? je n'ai fait que mon livre, consultant M. l'archevêque de Paris, et MM. Tronson et Pirot. C'est ce livre dont le pape seul doit juger. Je le lui ai pleinement soumis ; je n'attends que sa décision. M. de Meaux n'auroit-il pas pu aussi l'attendre en paix, après avoir envoyé à Rome ses objections manuscrites ? Falloit-il, pour un livre soumis sans restriction au Saint-Siége, rappeler ces faits odieux contre son confrère ? Falloit-il, pour un livre dont on ne devoit pas être en peine après mes soumissions, violer le secret des lettres missives, et se faire même un mérite de se taire par rapport au quiétisme sur ma confession générale ?

Quand j'aurois admiré les visions d'une fausse prophétesse (chose dont M. de Meaux ne donne pas même une ombre de preuve), le savant et pieux Grenade, auquel je n'ai garde de me comparer, n'a-t-il pas été ébloui par une folle qui prédisoit les visions de son cœur ? Je n'ai qu'à répéter ici les paroles de M. de Meaux [1] : « Est-ce un « si grand malheur d'avoir été trompé par une amie ? » L'esprit de mensonge ne peut-il pas se *transformer en ange de lumière ?* Suis-je obligé d'être infaillible ? M. de Meaux l'a-t-il été, en faisant dire à cette personne qu'elle *n'a eu aucune des erreurs*, etc. ? C'est moi, et non pas madame Guyon, que j'ai voulu justifier. C'est l'amour désintéressé, et non le désespoir, que j'ai défendu dans mes manuscrits. Ces manuscrits mêmes n'étoient que des recueils secrets et informes, tant des preuves du vrai que des objections qu'on pourroit faire pour le faux. J'en ai averti dans les manuscrits mêmes, où j'ai dit qu'il falloit rabattre beaucoup de tant d'exagérations. Ma soumission pour M. de Meaux prouve seulement que je me confiois beaucoup à ses lumières, et qu'en me défiant des miennes, comme doit faire tout chrétien, je ne laissois pas d'être dans cette confiance simple en ma droiture que l'innocence inspire. Mais supposons tout en rigueur. Est-ce avouer l'erreur que de la craindre ? Ne peut-on pas être docile sans être égaré ? Mon mémoire montre que madame Guyon a été mon amie, et que j'excusois en secret ses intentions, sans excuser jamais ses livres. M. de Meaux n'a-t-il pas excusé ses intentions, en lui faisant dire qu'elle *n'a eu aucune des erreurs* [2]. etc, ? Ne dit-il pas encore qu'elle peut avoir été *éblouie par*

[1] *Relat.*, IVe sect., n. 17, pag. 583.
[2] Ci-dessus, ch. I, n. 5.

une spécieuse spiritualité [1] ? M. l'archevêque de Paris ne me parle-t-il pas encore ainsi dans sa *Réponse* à mes Lettres : « Reconnoissez « que vous n'avez pas connu d'abord les illusions de cette femme, « qui ne les connoissoit peut-être pas elle-même [2] ? » Ce prélat doutoit donc encore, dans ces derniers temps, si elle avoit *connu elle-même ces illusions* en les écrivant. Suis-je obligé d'en dire plus que lui ? Ne pouvois-je pas regarder comme une pieuse amie celle que feu M. de Genève avoit *estimée infiniment, et honorée au-delà de l'imaginable* ? De ce que je l'ai estimée, s'ensuit-il que je ne sois pas prêt à la détester plus que personne, si on découvre qu'elle m'ait trompé ? S'ensuit-il de là que je veuille jamais excuser ses livres ? Du reste, je n'ai jamais été ni son confessenr, ni son directeur, ni son pasteur, ni son juge, et encore moins son apologiste.

S'il reste à M. de Meaux quelque écrit ou quelque autre preuve à alléguer contre ma personne, je le conjure de n'en faire point un demi-secret pire qu'une publication absolue. Je le conjure d'envoyer tout à Rome, afin qu'il me soit promptement communiqué par les ordres du pape. Je ne crains rien, Dieu merci, de tout ce qui me sera communiqué et examiné juridiquement. Je ne puis être en peine que des bruits vagues, ou des allégations qui ne seroient pas approfondies. S'il me croit tellement impie et hypocrite qu'il ne puisse plus trouver son salut et la sûreté de l'Eglise qu'en me diffamant, il doit employer non dans des libelles, mais dans une procédure juridique, toutes les preuves qu'il aura : *Si quis autem videtur contentiosus esse. nos talem consuetudinem non habemus, neque Ecclesia Dei* [3].

Si, au contraire, il n'a plus rien à dire pour flétrir ma personne, revenons, sans perdre un moment, à la doctrine, sur laquelle je demande une décision. Il l'a réduite lui-même à un *point* qu'il nomme *décisif*, à un *seul point qui renferme la décision du tout.* Ce point décisif de tout le système est, selon lui, que j'ai enseigné une *charité séparée du motif essentiel de la béatitude* C'est là-dessus que nous pouvons demander au pape un prompt jugement. C'est là-dessus que M. de Meaux doit être aussi soumis que moi. C'est cette soumission qu'il devroit avoir promise, il y a déjà longtemps, par rapport à toutes les opinions singulières que j'ai recueillies de son premier livre, dans mon écrit intitulé *Véritables oppositions,* etc.

[1] *Relat.*, IVe sect., n. 17, pag. 582.
[2] *Réponse de M. de Paris.*
[3] *I. Cor.*, XI, 16.

Pour moi, je ne puis m'empêcher de prendre ici à témoin celui dont les yeux éclairent les plus profondes ténèbres, et devant qui nous paroîtrons bientôt. Il sait, lui qui lit dans mon cœur, que je ne tiens à aucune personne ni à aucun livre, que je ne suis attaché qu'à lui et à son Eglise, que je gémis sans cesse en sa présence pour lui demander qu'il ramène la paix et qu'il abrége les jours du scandale, qu'il rende les pasteurs aux troupeaux, qu'il les réunisse dans sa maison, et qu'il donne autant de bénédictions à M. de Meaux qu'il m'a donné de croix.

Dieu le sait, car c'est lui qui me l'a mis au cœur. Il y a longtemps que j'aurois abandonné mon livre, et que j'aurois demandé à être jeté dans la mer pour finir la tempête ; je le demanderois encore à présent de tout mon cœur, quelque flétrissure que j'en dusse souffrir, si je croyois que cet ouvrage pût jamais autoriser l'illusion, et être un objet de scandale pour le moindre d'entre les petits. Mais j'ai cru ne pouvoir abandonner cet ouvrage, sans abandonner la doctrine de l'amour désintéressé qu'on y attaque ouvertement comme le *point décisif*. De plus, j'ai cru que l'illusion ne pouvoit jamais s'autoriser par un livre tant de fois expliqué et qui la combat de si bonne foi. Enfin, sans regarder humainement ma personne, j'ai cru ne devoir pas la laisser flétrir par rapport à mon ministère. Plus les erreurs qu'on m'a imputées dans cet ouvrage sont impies, plus je me suis cru obligé en conscience à montrer, par le texte même, combien j'ai toujours eu horreur de ces impiétés. Abandonner mon livre sur de si terribles accusations eût été une espèce d'aveu de toutes les erreurs impies qu'on y veut trouver. Le pape jugera si je me suis trompé dans ces pensées. Mais enfin je proteste, à la face du ciel et de la terre, que je n'ai écrit mon livre, ni pour affoiblir la saine doctrine contre le quiétisme, ni pour excuser l'illusion.

RÉPONSE AUX REMARQUES

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX

SUR

LA RÉPONSE A LA RELATION SUR LE QUIÉTISME.

Monseigneur,

Jamais rien ne m'a tant coûté que ce que je vais faire. Vous ne me laissez plus aucun moyen pour vous excuser, en me justifiant. La vérité opprimée ne peut plus se délivrer qu'en dévoilant le fond

de votre conduite. Ce n'est plus ni pour attaquer ma doctrine, ni pour soutenir la vôtre, que vous écrivez; c'est pour me diffamer. « Pour éluder, dites-vous [1], des faits si convaincants, M. de Cam- « brai a fait les derniers efforts, et a déployé toutes les adresses de « son esprit. Dieu l'a permis, pour me forcer à mettre aujourd'hui « en évidence le caractère de cet auteur ». Vous ajoutez ailleurs [2]: « Voilà ce qui s'appelle discourir en l'air, et faire illusion par de « vains tours de souplesse ». Voici d'autres traits semblables [3] : « Le monde n'avoit jamais vu d'exemple d'une souplesse, d'une il- « lusion et d'un jeu de cette nature ». Ecoutons encore [4]: « J'ai « affaire à un homme enflé de cette fine éloquence qui a des couleurs « pour tout, à qui même les mauvaises causes sont meilleures que « les bonnes, parce qu'elles donnent lieu à des tours subtils que le « monde admire ». Où est-ce qu'on a vu cette enflure? Si elle a paru dans mes écrits, je veux m'humilier. Si j'ai écrit d'un style hautain et emporté, j'en demande pardon à toute l'Eglise. Mais si je n'ai répondu à des injures que par des raisons, et à des sophismes sur mes paroles prises à contre-sens, que par la simple exposition du fait, le lecteur pourra croire que ma *souplesse* n'est pas mieux prouvée que mon enflure de cœur. Continuons [5]: « Pour moi, je « n'en sais pas tant. Je ne suis pas politique... Simple et innocent « théologien, je crus », etc. Ailleurs vous vous rendez le plus beau de tous les témoignages par une des plus grandes figures [6] : « Quoi, « ma cabale! mes émissaires! L'oserai-je dire? Je le puis avec « confiance et à la face du soleil, le plus simple de tous les hom- « mes ». Pendant que vous vous donnez de si belles couleurs, vous ne cessez de m'en donner d'affreuses. Vous vous sentez « obligé « d'avertir sérieusement les chrétiens de se donner de garde d'un « orateur qui, semblable aux rhéteurs de la Grèce, dont Socrate a « si bien montré le caractère, entreprend de prouver et de nier tout « ce qu'il veut; qui peut faire des procès sur tout, et vous ôter tout- « à-coup, avec une souplesse inconcevable, la vérité qu'il aura mise « devant vos yeux [7] »: Il est aisé de voir qu'en parlant ainsi, vous pensiez à ces hommes qui, dans une place publique, se jouent par leurs tours de souplesse des yeux de la populace. Aussi parlez-vous

[1] *Remarq. sur la Rép. à la Relat.*, avant-prop., tom. XXX, pag. 7.
[2] *Ibid.*, art. I, n. 7, pag. 14.
[3] *Ibid.*, art. III, n. 6, pag. 56.
[4] *Ibid.*, avant-prop., n. 9, tom. XXX, pag. 58.
[5] *Ibid.*, n. 8, pag. 57.
[6] *Relat.*, VI[e] sect., n. 5, tom. XXIX, pag. 611.
[7] *Remarq.: conclus.*, § I, n. 11, tom. XXX, pag. 193.

en ces termes [1]: « J'écris ceci pour le peuple, ou, pour parler net-« tement, afin que le caractère de M. de Cambrai étant connu, son « éloquence, si Dieu le permet, n'impose plus à personne ».

C'est donc jusqu'au peuple que s'étend votre charité, pour me montrer au doigt comme un imposteur qui lui tend des piéges. Pour vous, vous vous récriez que vous avez besoin de réputation dans votre diocèse. Tout au contraire, selon vous, le diocèse et la province de Cambrai ont besoin de se défier de moi comme d'un impie et d'un hypocrite.

J'avoue que rien n'est plus odieux dans la société qu'un sophiste: *Qui sophistice loquitur odibilis est* [2]. Mais à quoi sert de dire si souvent ce que l'homme qui a le plus grand tort peut dire autant que celui qui a le plus de raison? *Omittamus*, dit saint Augustin, *ista communia, quæ licit ex utraque parte dici possint, tamen ex utraque parte vere dici non possunt.* Le plus subtil est celui qui a tant d'art pour persuader au lecteur que les choses qu'il a cru voir et toucher ne sont qu'un enchantement. La vérité simple parle avec plus de modération et de vraisemblance. Quelle indécence, que d'entendre dans la maison de Dieu, jusque dans son sanctuaire, ses principaux ministres recourir sans cesse à ces déclarations vagues qui ne prouvent rien ! Votre âge et mon infirmité nous feront bientôt comparoître tous deux devant celui que le crédit ne peut apaiser, et que l'éloquence ne peut éblouir.

Ce qui fait ma consolation, c'est que pendant tant d'années, où vous m'avez vu de si près tous les jours, vous n'avez jamais eu à mon égard rien d'approchant de l'idée que vous voulez aujourd'hui donner de moi aux autres. Je suis ce *cher ami*, cet *ami de toute la vie* que *vous portiez dans vos entrailles* [3], même après l'impression de mon livre. Vous *honoriez* ma *piété* [4] (je ne fais que rapporter vos paroles dans ce pressant besoin). Vous aviez cru devoir *conserver en de si bonnes mains le dépôt important de l'instruction des princes* [5]. Vous *applaudîtes* au choix de ma personne pour l'archevêché de Cambrai [6]. Vous m'écriviez encore après ce temps-là en ces termes [7] : « Je vous suis uni dans le fond du cœur avec le res-« pect et l'inclination que Dieu sait. Je crois pourtant ressentir en-

[1] *Remarq.,* art. XI, n. 8, pag. 185.
[2] *Eccl.,* XXXVII, 25.
[3] I[er] *Ecrit,* n. 2, tom. XXVIII, pag. 377, 378.
[4] *Ibid.,* n. 5, pag. 397.
[5] *Relat.,* III[e] sect., n. 9, tom. XXIX, pag. 557.
[6] *Ibid.,* n. 12.
[7] *Rép. à la Relat.,* n. 31, tom. VI, pag. 413.

« core je ne sais quoi qui nous sépare encore un peu, et cela m'est « insupportable. »

Honorez-vous, monseigneur, d'une amitié si intime les gens que vous connoissez pour faux, hypocrites et imposteurs? leur écrivez-vous de ce style? Si cela est, on ne sauroit se fier à vos belles paroles, non plus qu'aux leurs. Si, au contraire, vous ne voulez point être au rang des rhéteurs dépeints par Socrate, qui savoient louer et diffamer selon le besoin, il faut avouer que vous m'avez cru très-sincère, jusqu'au jour où vous avez mis votre honneur à me déshonorer, et où les dogmes vous manquant, il a fallu recourir aux faits pour rendre ma personne odieuse.

Le lecteur n'a même qu'à rappeler ce que vous avez dit. Le voici [1]; « Nous ne savions ses sentiments que par lui-même, comme « il ne tenoit qu'à lui de nous les taire. La franchise avec laquelle « il nous les découvroit nous étoit un argument de sa docilité ; et « nous les cachions avec d'autant plus de soin, qu'il avoit moins « de ménagement à nous les montrer. » Ainsi, loin d'avoir été souple et dissimulé, je n'ai à me reprocher que d'avoir eu en vous une confiance poussée jusqu'à une indiscrétion que vous voulez tourner contre moi.

Loin de m'étonner de ce procédé, je l'ai prévu comme une suite inévitable de vos premiers engagements. D'abord vous vous êtes tout promis de vos talents, de votre autorité et de l'impression par laquelle votre cabale avoit prévenu le monde. A mesure que vous vous promettiez des succès plus prompts et plus faciles, vous les promettiez aux autres; et c'est par tant de promesses que vous les avez engagés dans des extrémités si contraires à leur modération naturelle. Vous avez alarmé les esprits par la description d'un *puissant parti* qui ne fut jamais, et par les prédictions de madame Guyon. Vous n'avez jamais pu réaliser ce vain fantôme, ni pour la doctrine, ni pour la cabale. Il vous échappe et disparoit, malgré tous les efforts que vous faites pour le saisir. Le monde trouve qu'à l'égard des prédictions, il n'est pas moins foible de craindre de telles chimères, que de les croire. C'est néanmoins le fondement le plus sérieux d'un si grand scandale. Vous assuriez que mon livre n'étoit susceptible d'aucune saine explication. Vous promettiez, de ce ton si affirmatif qui vous est naturel, qu'au premier coup d'œil Rome entière seroit unanime pour frapper d'anathème toute ma doctrine. Quel mécompte! Plus on l'examine, plus elle trouve de défenseurs

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 8, tom. XXIX, pag. 556.

non suspects, qui ne m'ont jamais vu, qui ne me verront jamais, et auprès de qui je n'ai aucune recommandation que celle de mon innocence. Jamais livre n'a été si rigoureusement examiné : jamais on n'a fait contre aucun livre, surtout en matière de spiritualité, tant d'objections subtiles et outrées. Si vos ouvrages passoient par un tel examen, que deviendroient-ils? Depuis plus d'un an, les principaux théologiens de Rome, si zélés contre le quiétisme, après avoir lu vos écrits innombrables, ne trouvent rien que de pur dans mon texte. Les ai-je corrompus, ces hommes vénérables? Soutiennent-ils depuis si longtemps un livre quiétiste sur une version infidèle, sans être jamais éclaircis sur la vérité de l'original? Conduite aveugle et insensée, que vous leur imputez à la honte de l'Eglise romaine. Peut-on équitablement exiger de moi que j'aie été plus rigoureux contre moi-même dans l'impression de mon livre, dont M. l'archevêque de Paris, MM. Tronson et Pirot avoient été contents, que ces graves théologiens ne le sont encore aujourd'hui, après plus d'un an de contestation si ardente, jusque sur les dernières minutes du texte? Direz-vous encore que c'est là une de mes subtilités? Cette subtilité a frappé toutes les personnes sans prévention; et si c'est là être subtil, le public l'est autant que moi.

A ce coup, il a fallu soutenir vos premiers engagements par de nouveaux efforts. Vous avez représenté aux autres prélats qu'on ne pouvoit plus reculer sans vous déclarer auteur du scandale, et sans faire triompher la cause de madame Guyon, que vous supposez toujours inséparable de la mienne. Au nom de madame Guyon, on frémit, et on vous laisse faire. Vous passez des dogmes aux faits. Ma personne, selon vous, est encore plus dangereuse par ses artifices que mon livre par ses erreurs. Le monde entier, d'abord frappé de la nouveauté des faits, et qu'on avoit prévenu à loisir contre moi, revient à mesure qu'il lit mes réponses. Les faits s'évanouissent comme les dogmes. Tout vous échappe, et le scandale de toute la chrétienté retombe sur vous. De tant d'esprits prévenus d'abord, il ne vous reste qu'une troupe toujours prête à vous applaudir, et qu'un certain nombre d'hommes timides que vous entraînez malgré eux, par les moyens efficaces que tout le monde voit, et qu'il est aisé de prendre dans la situation où vous êtes. Il étoit naturel de craindre qu'à la fin ceux que vous avez engagés trop avant n'ouvrissent les yeux. Faut-il donc s'étonner que vous ayez recours à l'enchantement? Vous l'étalez en toute occasion. A vous entendre parler, j'ai fait disparoître de mon livre tous mes blasphèmes, et de ma conduite tous les égarements, dont vous

prétendiez donner des preuves littérales. L'enchantement explique tout dans votre réponse. Vous assurez[1] que le *monde n'avoit jamais vu* d'*exemple* de cette *souplesse,* de cette *illusion,* de ce *jeu,* et vous voulez qu'on croie ce qui est sans exemple. Mais on va voir par quelles subtilités inouïes vous tâchez de prouver que je suis subtil.

Votre art, qui se fait sentir partout, vous trahit, et montre par quels tours subtils vous voulez passer pour *le plus simple de tous les hommes*[2]. Selon votre besoin, vous faites croître ma souplesse à mesure que vos preuves s'évanouissent. Plus j'emploie de bonnes raisons, plus je raconte de faits décisifs tirés de vos propres paroles dans votre *Relation,* plus le lecteur en est touché, et plus vous vous récriez sur le charme. A vous entendre parler, on peut encore moins résister aux puissants ressorts que je remue dans toutes les nations, qu'aux prestiges de mon éloquence. Si peu que cette affaire dure, vous me dépeindrez bientôt comme le plus redoutable de tous les hommes. Mais où en êtes-vous, si vous n'avez plus de ressource qu'en persuadant au monde que ses yeux n'ont pas vu et que ses mains n'ont pas saisi ce que je lui ai montré, et fait toucher au doigt, pour ainsi dire, dans vos écrits et dans les miens ? Qu'il relise donc patiemment, sans se fier ni à vous ni à moi, et qu'il nous juge. Où en êtes-vous, si vous êtes réduit à prétendre sérieusement, pour vous justifier, que j'ai dans le monde plus de crédit que vous ? Qui vous croira *le plus simple de tous les hommes*, quand vous ne craignez point de dire que j'ai une « cabale qui se fait sentir par toute la terre ? » Vous ajoutez : « Quand est-ce qu'on a plus visiblement éprouvé les efforts d'un « puissant parti[3] ? » Enfin, après avoir rapporté que j'ai dit : *Je suis seul ;* et après avoir conclu : *Væ soli !* parce que *c'est le caractère de la partialité et de l'erreur* (abusant de mes paroles pour me faire dire que je suis seul dans ma doctrine, lorsque je dis seulement que je suis sans cabale) ; vous finissez ainsi[4] : « Puis-« qu'il m'y force, je lui dirai aux yeux de toute la France, sans « craindre d'être démenti, qu'il peut plus avec un parti si zélé, « que M. de Meaux occupé à défendre la vérité par la doctrine. « et que personne ne craint. » Je n'ai pas besoin de répondre : la France entière répond pour moi. Il ne me reste qu'à souhai-

[1] *Remarq.*, art. 1, n. 6, tom. XXX, pag. 56.
[2] *Relat.,* VIe sect., n. 5, tom. XXIX, pag. 611.
[3] *Remarq.*, art. XI, tom. XXX, pag. 181, 183.
[4] *Ibid.*

ter que le lecteur ne vous croie pas davantage sur mes erreurs prétendues, qu'il vous croira sur mon grand pouvoir dans le monde. C'est ainsi qu'en me reprochant d'être subtil, vous poussez la subtilité jusqu'à l'excès absurde de vouloir prouver au monde que c'est moi qui suis le plus accrédité de nous deux. Que ne prouverez-vous pas, si vous prouvez ce fait contre la notoriété publique !

I.

Des altérations de mon texte.

Quand je me plains de tant d'altérations de mon texte, vous répondez [1] : « Il me renverra sans doute à ses livres, où il prétend « les avoir prouvées. Mais il doit donc me permettre aussi de le « renvoyer aux endroits des miens où je les ai éclaircies. » Ailleurs vous récriminez sur les altérations, et vous voudriez bien faire compensation des vôtres avec les miennes prétendues. Ainsi font ceux qui ont intérêt que tout demeure dans la confusion ; vous espérez de vous sauver dans la multitude de nos écrits. Tout homme convaincu d'altérer et de tronquer les passages peut parler comme vous parlez, et ne manque pas de le faire. Mais comment est-ce que fait celui qui sent la force de la vérité dans sa conduite ? Oserai-je citer mon exemple ? Comment ai-je fait, moi séducteur, qu'il faut, selon vous, montrer au doigt, de peur que le peuple ne soit abusé ? J'ai cité dans ma *première Lettre* à M. de Chartres [2] les principaux endroits de la *Déclaration* où l'on me fait dire ce que je n'ai jamais dit, et dont j'ai dit cent fois le contraire. On trouvera ici les mêmes citations répétées à la marge. Comment ai-je fait quand vous m'avez reproché d'avoir omis le terme de τι dans saint Grégoire de Nazianze ? J'ai montré aussitôt que ce terme n'a aucun sens par lui-même, et qu'il demeure suspendu jusqu'à ce qu'il soit déterminé par ceux auxquels on l'applique. Ensuite j'ai prouvé, par ce Père, que le terme de τι tombe évidemment sur la privation de la béatitude céleste. Comment fais-je quand vous me reprochez d'avoir pris sur saint François de Sales une objection pour un aveu ? J'avoue de bonne foi que j'ai oublié de vous répondre sur ce reproche. Mais ce qui prouve que cet oubli est sans artifice, c'est que je vais montrer sans peine combien votre reproche est injuste.

[1] *Remarq.*, art. I, n. 5, pag. 12.
[2] *Prem. lettr. à M. de Chart.*, n. 2.

J'ai rapporté vos paroles avec une fidélité religieuse [1]. Les voici : « Il semble aussi exclure de la charité le désir de posséder Dieu », etc. Est-ce là falsifier votre texte? Au contraire, c'est le bien rapporter. Ce n'est même vous imputer aucun aveu contraire à vos sentiments. Je tire seulement de vos paroles cet avantage, que vous avouez qu'*il semble*, etc. En vous citant ainsi, j'usois de tant de précaution, que je remarquois aussitôt ce que vous aviez ajouté pour éluder cette autorité. « Après cet aveu, disois-je [2], M. de Meaux « ajoute tout ce qu'il croit pouvoir ébranler cette autorité qui est si « décisive contre la sienne. Veut-on, dit-il, attribuer à saint Fran-« çois de Sales », etc.

Comment ai-je fait quand vous m'avez reproché d'avoir falsifié les passages de ce même saint? J'ai marqué, dans une lettre avec un détail très-exact, tous les passages; et j'ai fait voir que deux ou trois, qui n'étoient pas entièrement à la lettre dans le livre du saint, y étoient par des équivalents manifestes. Une conduite si adroite ne laisse rien à désirer. Aussi, la lettre est-elle demeurée sans réplique. Faites de même : convainquez-moi par le détail; rapportez chaque texte avec la page et la ligne, comme je l'ai fait : mais ne payez point de tours ingénieux et de souplesse d'esprit ; ne nous donnez point vos raisonnements en la place de mes paroles. Par exemple, j'ai dit [3] : « On ne veut plus de salut comme salut propre », et vous m'avez fait dire : « On ne veut plus Dieu [4] ». Vous m'avez fait dire que l'âme acquiesce *à sa damnation*. J'ai dit seulement qu'elle *acquiesce à la juste condamnation*, etc. Vous m'avez fait dire : « La contemplation directe ne s'attache volontairement qu'à l'être « illimité et innominable [5] ». Mon texte porte : « La contemplation « pure et directe est négative, en ce qu'elle ne s'occupe volontaire-« ment d'aucune image sensible, d'aucune idée distincte et nomi-« nable ». Pourquoi avez-vous supprimé tout le milieu de la proposition?

Vous avez dit, en trois divers endroits de vos *Ecrits*, que je *pose le fondement* du sacrifice absolu sur la croyance certaine *que le cas impossible devenoit réel* [6]. Vous ne pouvez ignorer que j'ai dit seu-

[1] IVe *Lettr. à M. l'archev. de Paris*, n. 21.
[2] *Ibid.*
[3] *Explic. des Max.*, pag. 12.
[4] *Rép. aux quatre lettr.*, n. 1.
[5] *Div. Ecrits*, avert., n. 6, tom. XXVIII, pag. 351.
[6] *Décl.*, tom. XXVIII, pag. 276, 277. *Préf. sur l'Inst. past.*, n. 15, pag. 540. *Rép. aux quatr. lettr.*, n. 10, tom. XXIX, pag. 37.

lement que « le cas impossible lui paroît possible, et actuellement « réel dans le trouble et l'obscurcissement où elle se trouve [1] ».

Vous dites que je fais vouloir à mes parfaits, « s'il étoit possible, « que Dieu ne sût pas seulement qu'il est aimé [2] ». J'ai dit seulement: « On l'aimeroit autant, quand même, par supposition im- « possible, il devroit ignorer qu'on l'aime [3] ».

J'avois dit: « On ne veut plus être vertueux *pour soi* ». Mon *errata* porte ces deux derniers mots. Vous avez toujours supprimé *pour soi*.

Vous m'avez fait dire que « Dieu peut, sans déroger à ses droits, « ne nous pas donner la béatitude chrétienne [4] ». Cherchez bien, et vous ne trouverez point ces paroles.

Enfin, vous altérez mon texte jusque dans votre dernier ouvrage, où vous auriez dû réparer toutes vos altérations ; car vous m'y faites dire, parlant de madame Guyon, sans citer l'endroit [5]: « Le sens « véritable, unique et perpétuel de son livre dans toute sa suite »... Vous ajoutez à mon texte le terme de *perpétuel*. Je ne cite ici que quelques exemples de ces altérations qui sont si nombreuses. Faites là-dessus, pour vous justifier, ce que j'ai fait pour saint François de Sales. Pour moi, je mettrai dans un recueil en deux colonnes, vis-à-vis l'un de l'autre, mon vrai texte et celui que vous m'imputez. Est-ce payer d'esprit et de subtilité? Si vous ne faites de même, serez-vous encore *le plus simple de tous les hommes?*

II.

Si j'ai donné les livres de madame Guyon.

Un de vos principaux fondements pour me rendre odieux au public, et pour persuader que mon livre est l'apologie de ceux de madame Guyon, a été de dire que j'avois *moi-même* donné le livre de madame Guyon à *tant de gens depuis qu'il est condamné* [6]; et vous ajoutez que j'avois *donné les livres* de cette personne *pour règle à ceux qui prenoient confiance en moi* [7]. J'ai répondu, avec toute la simplicité et toute la fermeté d'un homme que sa conscience empê-

[1] *Expl. des Max.*, pag. 17.
[2] *Préf. sur l'Inst. past.*, n. 130, tom. XXVIII, pag. 689.
[3] *Expl. des Max.*, pag. 6.
[4] *Rép. aux quatr. lettr.*, n. 19, tom. XXIX, pag. 64.
[5] *Remarq.*, art. X, n. 53, tom. XXX, pag. 179.
[6] *Rép. aux quatr. lettr.*, n. 2, tom. XXIX, pag. 8.
[7] *Relat.*, IVe sect., n. 12, tom. XXIX, pag. 577.

che de rien craindre : « Si je les ai donnés à tant de gens, il n'aura « pas de peine à les nommer [1]. » Jusque là il n'y a point de subtilité. Un évêque allègue contre son confrère un fait décisif pour le convaincre de répandre l'erreur ; il circonstancie le fait pour l'aggraver. « Depuis, dit-il, qu'il est condamné… » Plus le fait est considérable, plus la preuve en doit être évidente. Je vous presse de la donner. Parmi *tant de gens*, au moins nommez une seule personne. Votre réponse est elle ferme et précise, comme ma demande ? La voici ; le lecteur jugera de votre simplicité : « Après cela réduire la chose « à une distribution manuelle, et faire consister la difficulté en cela « seul, n'est-ce pas, dans une matière si sérieuse, s'attacher à des « minuties [2] ? »

Quoi ! vous avancez un fait odieux, par lequel vous voulez me noircir, et vous ne craignez point de dire que je *m'attache trop à des minuties*, en vous demandant la preuve de cette accusation si odieuse et si mal fondée ? Quoi ! en reculant vous voulez encore triompher ! vous réduisez un fait à un raisonnement ! C'est que je devois, dites-vous, empêcher que mes amis ne lussent ces livres. Par cette nouvelle règle, je donne donc tous les livres que je n'empêche point mes amis de lire. Il ne faut pas, dites-vous, *réduire la chose à une distribution manuelle*. Ici je demande au lecteur qui de nous deux est le plus souple pour *ôter tout-à-coup de devant les yeux la vérité* qu'on croyoit voir [3]. Quand vous avez dit que j'avois donné ces livres à *tant de gens depuis qu'ils sont condamnés*, chacun a cru que vous aviez vos témoins tout prêts. Pour moi, je n'avois garde de le croire. J'ai pressé : nommez-en un seul. Un autre que vous avoueroit son impuissance. Mais vous avez des ressources inépuisables : *donner*, dans votre langue, ne veut pas dire *donner ;* il signifie laisser, et n'arracher pas. Au lieu de preuves, vous nous donnez des jeux d'esprit, et une dérision. Vous assurez que c'étoient mes *livres favoris…*, mes *livres chéris* [4]. Que diriez-vous de moi, si je vous insultois de la sorte sans ombre de preuve ?

Mais, dites-vous, vos amis n'auroient pas lu ces livres, si vous les eussiez obligés à y renoncer : vous étiez leur directeur. Vains raisonnements mis en la place d'un fait qu'il falloit rendre palpable. Je n'étois le directeur d'aucun d'entre eux, quoique je fusse leur ami, et qu'ils me demandassent avec beaucoup de confiance certains

[1] *Rép. à la Relat.*
[2] *Remarq.: conclus.*, § I, n. 18 ; tom. XXX, pag. 198.
[3] *Ibid.*, n. 11, pag. 194.
[4] *Remarq.: conclus.*, art. IV, n. 21, 22, pag. 75.

conseils détachés. Je vous l'ai dit dès le commencement, et vous avez voulu l'oublier pour fortifier un argument si foible. Aucun d'eux ne m'a jamais demandé conseil sur la lecture de ces livres. Je ne sais ni qui sont ceux qui les lisoient, ni qui sont ceux qui ne les lisoient pas. Jamais je ne les ai conseillés à aucun d'entre eux. Ainsi un fait qui devoit avoir tant de corps, dès qu'on le saisit s'évapore en raisonnement, et le raisonnement porte à faux sur d'autres faits qui disparoissent comme le premier. Renonçons tous deux à toute subtilité; attachons-nous au fait. Ou prouvez, ou avouez que vous succombez pour la preuve.

Faut-il vous reprocher ce que j'ai honte de dire? C'est que les plus étranges mécomptes ne servent point à vous rendre plus précautionné. Dans le temps même où vous êtes réduit à subtiliser sur le fait des livres donnés par moi à *tant de gens depuis qu'ils sont condamnés*, sans en pouvoir nommer un seul, vous avancez un autre fait pire que le premier. « Le monde, dites-vous [1], est plein de gens « irréprochables, qui racontent sans difficulté qu'il leur a toujours « soutenu qu'à peine l'avoit-il vue deux ou trois fois. » Ces *gens* dont le *monde* est *plein*, ne se trouveront nulle part. Par des exemples si sensibles chacun doit juger de ce qu'il faut croire sur les faits que vous alléguez sans nommer des témoins. Voici encore un de ces faits qui est bien remarquable : « Ceux, dites-vous [2], qui pé- « nétroient davantage, n'ignoroient pas les conférences secrètes qui « se faisoient à Versailles, où madame Guyon présidoit. » Nommez ces observateurs si pénétrants. Qu'ils parlent, qu'ils disent ce qu'ils ont vu; où sont-ils? Ne prouver rien en alléguant les choses les plus fortes contre son confrère, c'est prouver beaucoup contre soi. Si le *monde* est *plein* de ces témoins, nommez en un seul, ou renoncez à être cru. Je n'ai parlé de madame Guyon à presque personne. Quand on m'en a parlé, j'ai toujours dit à ceux qui me questionnoient que je la connoissois beaucoup. Est-ce *biaiser* [3]? Parlez, si vous le pouvez, avec cette fermeté, et prouvez ce que vous dites qui a tant de témoins.

III.

Si j'ai approuvé les visions que M. de Meaux raconte.

J'avois espéré, monseigneur, que vous ne prétendriez point m'avoir lu les visions folles et impies que vous assurez avoir vues dans

[1] *Remarq.,* art. v, n. 3, pag. 79.
[2] *Ibid.,* art. 7, n. 16, pag. 94.
[3] *Ibid.,* art. x, n. 39, pag. 175.

les manuscrits de madame Guyon. Mais puisque vous le soutenez, vous me contraignez de vous dire que ma mémoire, peut-être un peu plus fraîche que la vôtre, me répond du contraire. C'est à vous à prouver le fait. Au lieu de le prouver, vous en avancez un autre que la preuve littérale détruit, et qui doit apprendre au lecteur à quel point il n'est pas permis de vous croire sur de tels faits. « Qu'il ne s'avise donc plus, dites-vous [1], de nier que je lui ai ra-« conté ces faits importants. » En lisant ces paroles, à peine puis-je me fier à mes yeux. Quoi ! monseigneur, ai-je nié que vous m'eussiez raconté ces faits ? J'ai dit que vous ne m'aviez pas *apporté les livres,* et que vous ne m'y aviez *pas fait voir ces erreurs et ces excès*. Mais n'ai-je pas ajouté aussitôt [2] : « Il est vrai seulement « que, dans une assez courte conversation qu'il nomme une confé-« rence, il me raconta ces visions. » Les pages 30, 31, 32 et 33, sont employées à expliquer mes pensées sur ce récit que vous me fîtes [3]. Je conjure le lecteur de les voir. Après les avoir lues, qu'il vous croie encore, s'il le peut, dans les faits horribles que vous avancez sans preuve contre moi. En niant que vous m'ayez lu ces visions, je suis d'autant plus croyable que je nie le fait sans aucune nécessité. En voici la preuve. Quand vous me racontâtes ces prodiges, la grande estime que j'avois pour cette personne me persuada qu'elle n'étoit ni assez folle ni assez impie pour les donner comme véritables à la lettre, et pour s'y arrêter volontairement. Mais supposé même que la nouveauté d'un fait si étrange m'eût ébranlé, vous m'auriez rassuré pleinement. Je comptois bien plus sur vos actions que sur vos paroles. Outre que vous donnâtes à Paris la communion à cette personne de votre propre main, en disant la messe exprès pour elle dans l'église des Filles du Saint-Sacrement, de plus vous lui fîtes donner fréquemment la communion à Meaux pendant six mois. Je disois en moi-même : Puisque M. de Meaux en use ainsi, il faut bien que ces visions folles et impies aient, dans ces manuscrits, quelque explication qui les tempère, ou que la personne ne s'y arrête jamais volontairement, comme elle me l'a assuré en général de toutes les impressions extraordinaires qu'elle éprouve. Il faut que le songe n'ait été donné que pour un songe, et que tout le reste ait quelque dénouement à peu près semblable. Autrement M. de Meaux seroit encore plus inexcusable qu'elle. On ne donne point la fréquente communion aux personnes folles ni aux impies.

[1] *Remarq.,* art. VI, n. 4, pag. 83.
[2] *Rép. à la Relat.,* n. 11.
[3] Voyez *Rép. à la Relat.,* n. 11 et suiv.

Une femme qui se croit sérieusement l'épouse au-dessus de la mère du Fils de Dieu, et la femme de l'*Apocalypse*, n'est point digne de manger si souvent le pain descendu du ciel. Ma raison n'étoit-elle pas claire, sensible et décisive? Il ne m'en falloit pas davantage. A tout cela il n'y a rien de souple.

Qu'opposez-vous à une chose si décisive : que « je n'ai voulu « rien approfondir, parce que je ne voulois pas être convaincu ni « forcé d'abandonner une amie qui me déshonore[1] ! » Mais n'étoit-ce pas *approfondir*, que de croire qu'on ne doit pas *donner le saint aux chiens;* et par conséquent ne devois-je pas me fier plutôt à vos actions qu'à vos paroles, pour savoir ce que je devois penser de ce songe et de ces expressions si outrées? N'avois-je pas raison de supposer qu'une personne qui me paroissoit sage et pieuse suivoit la règle qu'elle m'avoit expliquée, savoir de ne s'arrêter jamais à aucune de ces impressions? De plus, comment aurois-je approfondi avec un prélat qui, contre son ancienne coutume, ne conféroit plus avec moi? Que pouvez-vous répondre, sinon que nous avions encore de *longs entretiens* dans de *longues promenades*[2]*?* Mais parler ainsi, c'est se contredire, loin de s'excuser; car vous avez dit[3] : « On se rencontroit tous les jours. Nous étions si bien au fait que « nous n'avions pas besoin de longs discours. » Il n'y avoit donc point de *longs discours* particuliers entre vous et moi, dans ces promenades où d'autres personnes venoient?

Mais vous, qui voulez m'embarrasser sur ces visions que je devois *approfondir*, comment les approfondites-vous avant que de donner la communion fréquente à cette personne : « Je la traitois, « dites-vous[4] avec toute sorte de douceur, n'ayant pas encore bien « déterminé en mon esprit si ces visions venoient de présomp-« tion, de malice, ou de quelque débilité de son cerveau. » La douceur est bonne, même pour les insensés et pour les fanatiques : mais la communion ne peut être donnée en aucun de ces cas. Que cette personne se crût au-dessus de la sainte Vierge, et la femme de l'*Apocalypse*, ou par *présomption*, ou par *malice*, ou par *quelque débilité de son cerveau*, ou, pour parler plus sincèrement, par une extravagance affreuse, il étoit toujours également certain qu'il ne falloit pas lui donner en cet état le pain de vie. En attendant que vous eussiez déterminé si elle étoit impie avec malice, ou présomp-

[1] *Remarq.*, art. VI, n. 13, tom. XXX, pag. 88.
[2] *Ibid.*, art. VII, n. 29, pag. 101.
[3] *Relat.*, IIe sect., n. 8, tom. XXIX, pag. 555.
[4] *Remarq.*, art. XI, n. 12, tom. XXX, pag. 56.

tueuse jusqu'au blasphème, ou folle jusqu'à être excusable dans les plus monstrueuses visions, vous hasardiez tranquillement de donner toutes les semaines le saint aux chiens. Tout au moins, vous le donniez à une personne qui étoit dans le dernier excès de folie. Est-ce là cette *sainte douceur* dont vous parlez tant? Voilà ce que vous aimez mieux laisser entendre, que d'avouer que vous excusiez alors comme moi ces expressions outrées, en les prenant dans quelque sens figuré et éloigné du littéral; ou en supposant que la personne ne s'y arrêtoit pas. Pour moi, je n'en savois que ce que vous m'en aviez dit, et j'en jugeois par la conduite de celui qui avoit vu la chose de ses propres yeux. N'étoit-ce pas agir simplement?

Pour répondre à des choses si naturelles, vous ne songez qu'à donner le change. « M. de Cambrai, dites-vous [1], excuse autant « qu'il peut son indigne amie, et voudroit nous la donner comme une sainte Catherine de Bologne. » Non, ce n'est pas elle que j'excuse, c'est moi que je justifie sur les choses que vous m'avez dites d'elle. Tout votre art est de confondre ces deux choses si séparées, et de vouloir que je n'ose me justifier, de peur d'excuser madame Guyon. Je ne veux point la donner comme une sainte Catherine de Bologne. Je ne la comparois à cette sainte qu'en supposant qu'elle avoit pu être comme elle dans une illusion involontaire. La comparaison, ne tombant que sur cette vision, ne peut se tourner en louange. En vouloir conclure que je la compare à la sainte pour la perfection, n'est-ce pas ressembler aux *rhéteurs de la Grèce*, et *faire des procès sur tout?*

IV.

Si je soutiens les livres de madame Guyon.

Venons à la question où éclate le plus votre subtilité. C'est ici que le lecteur doit s'en prendre non à moi, mais à vous, d'une discussion longue et épineuse. J'ai établi trois choses dans ma *Réponse* [2] : 1° que divers endroits des livres de madame Guyon étoient « censurables dans le sens véritable, propre, naturel et unique du texte ; » qu'ainsi ces livres n'étoient point équivoques, comme d'autres qui peuvent avoir divers sens : 2° que le sens de l'auteur étoit différent du sens *propre et unique du texte ;* parce qu'une femme avoit pu ne savoir pas la véritable signification des termes : 3° que

[1] *Remarq.*, art. VI, n. 10, pag. 86.
[2] *Rép. à la Relat.*, n. 40 et suiv.

le sens de l'auteur n'est point un sens qu'on puisse attribuer aux livres; et qu'indépendamment de ce sens ou intention de l'auteur, il faut juger les livres par le sens unique du texte.

Voilà ce que j'ai dit en raisonnant selon mes vues. Mais quand j'ai parlé de la condamnation de ces livres faite à Rome, j'ai déclaré que je m'y conformois sans restriction, et que je me conformerois de même à toute autre décision qu'il plairoit au pape de faire. C'est aller au-devant de tout. Voilà (j'en prends à témoin le lecteur) la déclaration la plus précise et la plus absolue. Rien n'est moins subtil ni moins captieux. Tout autre que vous s'arrêteroit là; mais il vous est capital de rendre mon livre odieux, en disant toujours qu'il est l'apologie de ceux de madame Guyon, et par contre-coup de ceux de Molinos. Quelque clarté qu'aient mes paroles, vous y trouvez toujours, malgré moi, de profonds mystères. J'y veux toujours soutenir ces *livres chéris.....*, ces *livres favoris*. Souffrez que dans ce pressant besoin je nomme les choses par leurs noms, et que je découvre ici vos sophismes.

1er *sophisme*. Vous produisez un mémoire qui étoit comme une lettre missive, destiné à n'être vu que de trois ou quatre personnes de confiance. Dans ce mémoire il ne s'agissoit que de ce qui est *personnel*, et nullement des livres. Je voulois seulement qu'on ne se servit point du texte des livres, qui est inexcusable, pour *attaquer personnellement* l'auteur que j'excusois intérieurement, sans vouloir jamais le défendre au-dehors. Quand même ce mémoire ne seroit pas tout-à-fait correct, la bonne foi demanderoit qu'on l'expliquât par ma *Réponse à la Relation*, où je rends compte à toute l'Eglise de mes pensées. Tout au contraire, vous ne songez qu'à embrouiller ce que j'ai dit dans cette *Réponse* solennelle, par quelques paroles détachées du mémoire que vous tournez à contre-sens. J'ai parlé dans le mémoire, il est vrai, de *langage mystique*, d'*équivoque*, de *sens rigoureux*. Mais il n'y a qu'à ouvrir les yeux sans passion, et à lire. On verra que je ne parle d'équivoque que pour une femme ignorante, qui me paroissoit avoir voulu dire mieux qu'elle n'avoit dit, et que je croyois qu'il ne falloit pas juger en rigueur sur son texte. L'équivoque n'est point dans les livres, puisque je ne leur attribue qu'un seul sens. Ce qui est unique ne peut être double. Avez-vous jamais vu d'équivoque sans un double sens? Le sens de l'auteur n'est point un sens qu'on doive attribuer aux livres pour les excuser: il ne peut excuser que l'intention de l'auteur même. Le texte n'a donc point d'équivoque. Rejetterez-vous cette règle? Ne l'avez-vous pas établie? Ne m'avez-vous pas accusé de ne la vou-

loir pas suivre [1] ? Ce que je dis est-il subtil? Qu'y auroit-il d'étonnant qu'une femme ignorante sur la théologie, sans penser l'impiété, l'eût exprimée dans ses écrits, faute de savoir la juste valeur des termes? Ne lui avez-vous pas fait dire, dans la soumission que vous reconnoissez pour vraie, qu'elle *n'a eu intention d'avancer rien de contraire à l'esprit de l'Eglise catholique?* Direz-vous qu'elle ignoroit les premiers éléments de la religion, qu'on enseigne aux plus petits enfants dès qu'ils savent parler? Direz-vous qu'elle a cru qu'on peut, sans blesser l'*esprit de l'Eglise,* vouloir être damnée, compter pour rien son salut, oublier Jésus-Christ, se croire au-dessus de la sainte Vierge, et prendre le titre de la femme de l'*Apocalypse?* Pour moi, je dis que s'il est vrai qu'elle n'ait jamais *eu intention de rien avancer de contraire à* l'*esprit de l'Eglise,* elle n'a pu être persuadée de ces impiétés dont la *plus grossière villageoise* auroit horreur. Pour vous, vous lui faites dire tout ensemble qu'elle *n'a eu intention de rien avancer de contraire à l'esprit de l'Eglise,* et qu'elle a enseigné néanmoins les blasphèmes que la *plus grossière villageoise* ne pourroit entendre sans boucher ses oreilles. De quel côté est la subtilité d'esprit?

2e *sophisme.* J'ai dit dans le mémoire que je n'avois jamais examiné les livres de madame Guyon *dans une rigueur théologique;* d'où vous tirez cette conclusion [2] : « Il y a donc un examen de ri-« gueur théologique que M. de Cambrai ne veut point avoir fait.... « Il nous échappera bientôt. » Mais c'est vous qui tâchez en vain d'échapper par un sophisme si odieux. Mon mémoire, en parlant des livres, porte que « je ne les avois pas tous examiné à fond dans « le temps [3] ». Le fait est véritable. Sur la simple lecture que j'en avois faite, ils me paroissoient *fort éloignés d'être corrects* [4]. Mais j'ai fait dans la suite un examen que je n'avois pas fait dans les anciens temps dont le mémoire parle, et c'est sur cet examen que j'ai assuré que le livre étoit censurable dans le *sens véritable, propre, naturel et unique du texte.* Pourquoi dites-vous donc qu'il *y a un examen de rigueur théologique que je ne veux point avoir fait?* Prenez-vous les temps éloignés pour les temps présents ? Où trouvez-vous ce que vous dites avec tant de confiance ?

3e *sophisme.* Vous donnez en lettres italiques les paroles suivantes, comme étant mon texte : « M. de Meaux devroit dire qu'on

[1] *Relat.,* IVe sect., n. 13, tom. XXIX, pag. 579.
[2] *Remarq.,* art. IV, n. 5, 6, tom. XXX, pag. 67.
[3] *Relat.,* IVe sect., n. 9, tom. XXIX, pag. 575.
[4] *Rép. à la Relat.,* n. 6.

« pouvoit conclure du texte de madame Guyon des erreurs qu'elle « n'avoit pas eu intention d'enseigner [1]. » Étrange effet d'une habitude enracinée! vous ne pouvez plus vous passer d'altérer mon texte jusque dans ce dernier ouvrage, où votre candeur devoit éclater pour confondre mes artifices. Voici mes vraies paroles [2] : « S'il « n'eût fait que condamner le livre de cette personne, en disant « qu'on pouvoit conclure de son texte des erreurs qu'elle n'avoit « pas eu intention d'enseigner, il auroit parlé sans se contredire, « et conformément à l'acte de soumission qu'il avoit dicté... » En effet, si elle n'a eu intention de rien avancer de contraire à l'esprit de l'Eglise, comme vous le lui avez fait dire, il faut que les erreurs se trouvent dans la valeur des termes de son texte, sans qu'elle s'en soit aperçue. Mais après avoir altéré mon texte, quelle conclusion en tirez-vous? Une conclusion aussi insoutenable que l'altération [3]: « Ainsi, dans le sentiment de M. de Cambrai, je ne pouvois con- « damner madame Guyon que par des conséquences. » Quoi, monseigneur! quand je dirai, par exemple, que de la confession de foi des protestants, il résulte et on conclut l'erreur de l'absence réelle, s'ensuivra-t-il que je prétends que l'absence réelle n'y est *que par des conséquences?* Encore pourroit-on tâcher de vous excuser, si cet endroit étoit le seul où j'eusse parlé des livres de madame Guyon. Mais s'attacher à ces paroles, pour obscurcir mes déclarations cent et cent fois répétées, que ces *livres sont censurables dans leur sens véritable, propre, naturel et unique,* n'est-ce pas être du nombre de ces *rhéteurs* qui savent *faire des procès sur tout, et à qui les mauvaises causes sont meilleures que les bonnes?*

4e *sophisme.* » Qu'il condamne, dites-vous [4], la pernicieuse res- « triction de l'intention des auteurs, qui en sauvant madame Guyon « sauve en même temps Molinos et tous les hérésiarques. » Ici, monseigneur, vous vous jouez des hommes ; mais *on ne se joue point de Dieu.* Démêlons ce que vous tâchez de confondre. Si je voulois que le sens de l'auteur fût un sens qu'on pût attribuer aux livres pour les justifier, vous auriez raison de dire qu'en parlant d'un *sens unique* j'introduirois en effet un double sens du texte, et préparerois par-là une ressource pour soutenir un jour les livres mêmes. Mais, selon moi, le sens des livres demeure toujours *unique,* et entièrement indépendant du sens ou intention de l'auteur. C'est donc en

[1] *Remarq.,* art. IV, n. 8, tom. XXX, pag. 74.
[2] *Rép. à la Relat.,* n. 40.
[3] *Remarq.,* ubi sup.
[4] *Ibid.,* art. V, n. 59, pag. 181.

vain que vous supposez une *pernicieuse restriction*, puisqu'il n'y a pas même *ombre de restriction* à l'égard des livres.

Il ne reste plus qu'à savoir si en condamnant des livres simplement, absolument et sans restriction, on ne peut pas excuser l'auteur, en supposant qu'il n'a peut-être rien pensé de contraire à la foi, en exprimant plusieurs erreurs. Ici il est bon de vous entendre. « Sera-t-il reçu, dites-vous [1], à répondre qu'on lui veut faire con-« damner des intentions personnelles ? Qui a jamais pu avoir un « tel dessein ? » Si vous n'avez point ce dessein, ne me demandez donc plus de condamner la *restriction de l'intention des auteurs ;* car ne vouloir pas qu'on excepte l'intention de l'auteur, c'est *vouloir condamner les intentions personnelles ;* c'est avoir ce *dessein*, duquel vous dites : *Qui a jamais pu avoir un tel dessein ?* Mais c'est, dites-vous, *sauver Molinos et tous les hérésiarques*. Nullement. Une femme ignorante sur la théologie a pu ignorer la valeur des termes que le docteur Molinos et les autres chefs de secte n'ont pu ignorer. De plus, quand on aura vérifié dans madame Guyon la rébellion de l'Eglise, ou la mauvaise foi toute manifeste de ces hérésiarques, je serai le premier à détester son sens aussi bien que celui de ses livres. Jusque-là je me borne à condamner simplement les livres, et je laisse le jugement de sa personne à ses supérieurs.

A quoi servent donc les grandes figures que vous étalez? « Il « pousse, dites-vous [2], à bout toutes les décisions de l'Eglise contre « les mauvais livres et leurs auteurs. » Vous assurez que la distinction du fait et du droit, qui va défendre les livres sous le prétexte d'un double sens, est fondée sur les conciles [3], etc ; mais que celle d'excepter le sens ou l'intention de l'auteur, sans excuser jamais les livres, est la *plus captieuse de toutes* [4]. Paradoxe réservé à votre subtilité, de vouloir rejeter la distinction qui est souvent naturelle et inévitable, entre le sens de l'auteur, surtout quand il est ignorant, et le sens des livres qu'on n'excuse point, pendant que vous approuvez la distinction de deux sens dans les livres, quoiqu'elle aille à sauver les livres mêmes.

5e *sophisme*. Mais que penseroit-on, si quelqu'un se contentoit de dire [5] : « Calvin et Luther sont censurables en quelques en-« droits! » Quelle comparaison d'une femme ignorante, et toujours

[1] *Remarq.*, art. IV, n. 24, pag. 76.
[2] *Remarq.: conclus.*, § I, n. 1, pag. 188.
[3] *Ibid.*, art. IV, n. 24, pag. 24, 76.
[4] *Ibid.*, art. X, n. 51, pag. 178.
[5] *Ibid.*, n. 49, pag. 178.

soumise, du moins en apparence, avec les chefs de secte, qui, dans toutes les pages de leurs livres, traitent ouvertement l'Eglise de Babylone? Si un homme parloit ainsi pour faire entendre qu'en mettant à part quelques endroits du texte de ces hérésiarques, il croit le corps de leurs ouvrages sain et correct, il contrediroit sans pudeur toute l'Eglise. Mais s'il vouloit seulement dire beaucoup d'endroits de ces hérésiarques sont bons, il diroit la vérité, comme, par exemple, lorsque Calvin réfute les anabaptistes par l'autorité de la tradition; il dit beaucoup de vérités utiles.

6e *sophisme.* « Peut-on distinguer l'intention d'un auteur d'avec « le sens naturel, unique et perpétuel de son livre [1]? » Retranchez *perpétuel,* qui est de vous, et non de moi. Vos autres sophismes sont au moins faits sur mon texte. Celui-ci est fait sur une altération. Qui peut imaginer un *sens unique et perpétuel* dans un livre, lorsque ce sens ne regarde que quelques endroits? On peut bien dire que le sens de quelques endroits est *unique,* parce qu'en l'examinant dans toute la suite du texte, on n'y trouve point de correctifs pour ces endroits-là. Mais dire que le sens de quelques endroits est *perpétuel,* c'est vouloir trouver le jour dans la nuit.

7e *sophisme.* Vous m'accusez d'une *affectation manifeste de colorer les illusions* de madame Guyon. Voici mes paroles que vous m'opposez [2]: « Quand j'aurois admiré les visions d'une fausse pro« phétesse (chose dont M. de Meaux ne donne pas une ombre de « preuve), etc. » Voici la conclusion que vous en tirez: « Nous « entendons ce langage. Il veut que les illusions de madame Guyon « ne soient pas prouvées. » Mais qui ne sera effrayé de ce langage injuste? J'ai dit que vous *ne donnez pas une ombre de preuve* que j'aie *admiré les visions;* et vous me voudriez faire dire, contre l'évidence du texte, que *les illusions ne sont pas prouvées.*

Finissons, monseigneur, ces *combats de paroles* condamnés par l'Apôtre, et qui seroient à peine pardonnables sur les bancs pour s'exercer sur des antilogies. Je n'ai excusé que les intentions d'une femme qui étoit assez ignorante sur la théologie pour n'avoir pas su la juste valeur des termes qu'elle employoit, mais qui n'étoit pas assez mal instruite de son catéchisme pour pouvoir enseigner qu'il faut vouloir être damné, oublier Jésus-Christ, se croire au-dessus de la sainte Vierge, et se dire la femme de l'*Apocalypse,* sans avoir *intention* de parler contre l'*esprit de l'Eglise.* Si vous demandez que je condamne sur votre autorité ses *intentions personnelles,* je vous

[1] *Remarq.,* art. X, n. 51, pag. 178.
[2] *Remarq.,* art. XI, n. 5, 6, pag. 183, 184.

réponds par vos paroles[1] : « Qui a jamais pu avoir un tel des- « sein? » Quand l'Eglise le demandera, je montrerai mon zèle pour obéir, et mon sincère détachement de cette personne. Pour vous, je vous dirai que vous avez sauvé ses *intentions personnelles*, en lui faisant dire qu'elle n'a eu intention de *rien avancer de contraire à l'esprit de l'Eglise*, et que *ce n'est point pour se chercher une excuse* qu'elle parle ainsi, *mais dans l'obligation où elle croit être de déclarer en simplicité ses intentions*. Je vous ferai ressouvenir que vous avez dit qu'elle avoit été *éblouie d'une spécieuse spiritualité*[2]. Je vous ferai dire par M. l'archevêque de Paris, sur les *illusions de cette femme*, qu'*elle ne les connoissoit peut-être pas elle-même*[3].

Si, au contraire, vous voulez seulement qu'en excusant le sens ou intention de l'auteur, on ne se serve point de cette excuse pour soutenir les livres ; en me contredisant d'une manière si véhémente et si injurieuse, vous êtes réduit à ne dire que ce que j'ai dit tant de fois clairement. Ici jugez-vous vous-même selon vos paroles, je ne fais que les répéter. Où sont les *lacets de ma dialectique*[4] *?* où sont les *esprits féconds en chicane?* où sont ceux qui *biaisent*[5]*?*

Il ne me reste, monseigneur, sur cet article qu'à montrer au lecteur combien j'ai eu raison de dire que vous ne pourriez pas expliquer vous-même précisément ce que vous me demanderiez au-delà de ce que j'ai fait. Vous tâchez de le faire, mais inutilement. D'abord vous voulez que je condamne le total de ces *livres*, parce qu'ils sont *corrompus* dans *tout le fond*[6], et qu'on doit parler ainsi sur des *livres de système et pleins de principes*[7]. Distinguons deux choses, et votre objection s'évanouira. 1° Quand on condamne dans un livre *divers endroits*, on les condamne dans le total de l'ouvrage. Le total de l'ouvrage mérite la censure, si quelques-unes de ses parties enseignent l'erreur. N'avez-vous pas dit que mon livre seroit condamnable, quand on n'y trouveroit que le *trouble involontaire*[8] ? D'ailleurs ces *divers endroits*, censurables par eux-mêmes, influent indirectement, faute de correctifs, dans beaucoup d'autres endroits. 2° Je soutiens que ces livres d'une femme ignorante ne

[1] *Remarq.*, art, IX, n. 24, pag. 76.
[2] *Relat.*, IVe sect., n. 17, tom. XXIX, pag. 582.
[3] *Rép. de M. de Paris aux quatr. lettr.* ci-dessus, tom. V, pag. 407.
[4] *Relat.*, VIe sect., n. 8, tom. XXIX, pag. 613.
[5] *Remarq.*, art. X, n. 49, tom. XXX, pag. 178.
[6] *Ibid.*, n. 39, pag. 175.
[7] *Ibid.*, art. IV, n. 14, pag. 72.
[8] Ier *Ecrit.*, n. 5, tom. XXVIII, pag. 400.

sont point des *livres de système* suivi, et *pleins de principes* liés. Vous voulez vous excuser sur l'ignorance de cette personne, pour avoir pu lui faire justifier, dans un acte, ses intentions sur des erreurs monstrueuses et évidentes; d'un autre côté, vous voulez en faire un auteur profond, qui embrasse des systèmes, et qui fait des enchaînements de principes. La subtilité se contredit ainsi elle-même. Vous ajoutez que je devrois renoncer à la *pernicieuse restriction des intentions personnelles* [1]. Mais accordez-vous avec vous-même, avant que de vouloir être écouté. Je vous réponds toujours par vos propres paroles. S'il s'agit de *faire condamner des intentions personnelles, qui a jamais pu avoir un tel dessein* [2] ? Les livres sont donc absolument condamnés dans leur sens *unique*, et sans ombre de restriction. Pour les intentions personnelles, qui ne sont jamais le sens du livre, mais celui de l'auteur seul, je n'en juge point ; et j'en jugerai plus rigoureusement que personne contre l'auteur, s'il est convaincu de mauvaise foi.

Que vous reste-t-il donc à dire, le voici : que quand on écrit aux *puissances* [3], comme j'ai écrit au pape, on ne doit rien mettre par apostille, comme j'y ai mis les livres de madame Guyon. Voilà une règle de cérémonial pour laquelle vous pouviez vous reposer sur le pape même. Tandis qu'il ne sera point mécontent des marques de mon profond respect, ce n'est pas à vous à en être mécontent pour lui. Mais d'où vous vient cette autorité? Quoi, monseigneur! vous ne pouvez souffrir que je vous reproche que, selon vous, il faut que vous ayez donné le *saint au chien*, et que vous ayez accepté pour soumission un mensonge impudent par lequel une femme, qui se croit au-dessus de la sainte Vierge, la femme de l'*Apocalypse*, la pierre angulaire, qui enseigne à vouloir être damné, et à oublier Jésus-Christ, « soutient qu'elle n'a eu intention « de rien avancer de contraire à l'esprit de l'Eglise! » Est-ce vous-même qui, ayant besoin de tant d'indulgence sur une conduite qui regarde la foi et la sûreté de l'Eglise, êtes en même temps si rigoureux contre moi sur une pure formalité? Vous m'accusez d'*insigne témérité*, et vous me dites : *Qui êtes-vous pour juger votre frère* [4] ? lorsque je vous reproche une chose si capitale pour la doctrine ; et vous me faites un procès sur une apostille qui blesse le cérémonial pour le pape.

[1] *Remarq.*, art. x, n. 25, tom. xxx, pag. 171.
[2] *Ibid.*, art. iv, n. 24, pag. 76.
[3] *Ibid.*, art. x, n. 35, pag. 173.
[4] *Ibid.*, art. ii, n. 12, pag. 37.

Que craignez-vous : que ces paroles, faute d'être dans le texte, puissent être un jour désavouées ; comme si je pouvois jamais désavouer une chose si solennelle, et tant de fois reconnue ? Où sont (vous me contraignez de le dire) les *esprits feconds en chicanes?* où sont les *rhéteurs* qui font des *procès sur tout ?* Mais, dites-vous, M. de Cambrai désavoue le *trouble involontaire,* et il ne répond rien à cette objection. J'y ai répondu, et j'y réponds encore. Vous n'opposez que de frivoles conjectures à un fait notoire. Est-il étonnant qu'un mot vienne d'un autre que moi ? Paris entier l'a su dès le premier jour. Je l'ai dit d'abord avec toute la candeur d'un homme qui ne craint rien. Des témoins d'une vertu distinguée ont vu mon original, où ce mot n'étoit pas. Raisonnez donc tant que vous voudrez, le fait demeure certain. Mon absence, pendant laquelle le livre fut imprimé et publié, n'empêcha de revoir cet endroit. Mais vous, qui ne vous fiez pas aux notes marginales, vous ne vous fiez pas davantage au corps du texte. A quoi donc vous fierez-vous ? Le pouvez-vous dire, et n'ai-je pas eu raison d'assurer que vous ne sauriez l'expliquer en termes précis?

V.

*D'un protestant qui a cité l'*Éducation des Filles.

Vous dites que « les étrangers mêmes savoient que M. l'abbé de « Fénelon n'étoit pas ennemi du quiétisme[1]. » En cet endroit vous voulez parler de cet ouvrage d'un protestant, imprimé à Amsterdam l'an 1668, où l'auteur a cité deux fois mon livre de l'*Éducation des Filles.* C'est là-dessus que vous avez tâché en toute occasion, dans le monde, de tourner en preuve contre moi ce qui ne pouvoit mériter aucune sérieuse attention. En ce temps-là ni je ne connoissois madame Guyon, ni je ne songeois à la connoître ; j'étois même prévenu contre elle sur des bruits confus. L'auteur de ce livre veut que les quiétistes, aussi bien que les réformateurs protestants, prétendent abolir les superstitions romaines. Il assure que les auteurs catholiques de France ont à peu près les mêmes vues. « Des quiétistes, dit-il[2] ont en horreur les superstitions romaines, « et ils vouloient les ensevelir dans l'oubli, en ne les enseignant et « en ne les pratiquant point, aussi bien que l'abbé de Fénelon. » Il cite la page 144 et les suivantes de l'*Éducation des Filles.* Si on y trouve l'ombre du quiétiste, je consens à ma diffamation. On n'a

[1] *Remarq.,* art. VII, n. 16, pag. 94.
[2] *Recueil de diverses pièces concern. le quiétisme,* pag. 292.

qu'à lire ce petit ouvrage, on y trouvera partout la foi la plus explicite des mystères, la pratique des actes, la vue des biens éternels, et l'attention fréquente à Jésus-Christ. Cet auteur protestant, selon son dessein, continue à citer les auteurs françois qui veulent réformer le culte. Alors il me fait l'honneur de me mettre avec vous, monseigneur, avec M. le cardinal Le Camus, avec M. l'abbé Fleury, et plusieurs autres [1]. Me voilà donc quiétiste comme vous. Dieu voit, et les hommes verront un jour, à quoi vous avez recours pour me noircir.

VI.

Du secret des lettres missives.

Vos tours ingénieux n'éclatent pas moins sur le secret des lettres missives. Mes lettres, selon vous, n'avoient rien de secret. Espérez-vous de le persuader au monde? Vous m'aviez cru égaré. Je savois bien que je ne l'étois pas. J'en étois si assuré, que je vous avois écrit les lettres les plus pressantes pour vous obliger à dire la vérité, et à rendre témoignage de la pureté de mes sentiments. Je vous avois offert de quitter ma place, si vous étiez convaincu que je fusse dans les erreurs du quiétisme. Je comptois sur votre probité ; et ce fondement étant supposé, je ne craignois rien de votre décision. Plus ma conscience me rendoit ce témoignage assuré, plus ma soumission étoit sincère et mes offres hardies. J'avois même des raisons faciles à comprendre pour vous presser vivement par ces offres, et pour vous réduire à vous expliquer sur mes sentiments. Voilà ce qui me faisoit dire [2] : « J'avoue qu'il paroit que vous crai- « gnez un peu de me donner une vraie et entière sûreté dans mon « état.... Je vous somme au nom de Dieu, et par l'amour que vous « avez pour la vérité, de me le dire en toute rigueur. » Ce langage étoit d'un homme qui se fioit à votre religion, mais il est aussi d'un homme qui sentoit pleinement son innocence, et qui vouloit vous faire expliquer. Quoi qu'il en soit, de telles lettres sont, après le secret de la confession, le secret le plus inviolable parmi les hommes. Vous assurez néanmoins que ce n'est pas un secret. Quoi! n'avois-je pas un intérêt raisonnable de souhaiter que le monde ignorât que vous m'aviez cru quiétiste, et que j'avois eu besoin de justifier ma foi sur cette hérésie, la plus infâme et la plus monstrueuse? D'où vient donc que vous êtes vanté que le secret avoit

[1] *Recueil de diverses pièces concern. le quiétisme,* pag. 301.
[2] *Relat.*, IIIe sect., n. 4, tom. XXIX, pag. 551.

été *impénétrable*[1] ? Y avoit-il entre nous de plus grand secret que celui qui étoit contenu dans ces lettres ? Est-ce ainsi qu'on fait imprimer et répandre dans toute la chrétienté les « lettres d'un « cher ami, d'un ami de toute la vie, qu'on porte (Dieu le sait) dans « ses entrailles[2] ? » Est-ce ainsi qu'on publie les marques de la confiance la plus intime, pour le montrer au doigt comme un quiétiste, comme un fanatique, comme un *Montan* infatué de sa *Priscille ?* Tout ceci fait horreur. Mais vous avez des raisons pour tout. La suite de votre histoire demandoit la révélation de mon secret pour donner un plus grand spectacle, et il falloit me sacrifier à cette belle suite d'histoire. « Au surplus, dites-vous[3], dans une histoire sui- « vie.... il falloit aller à la source, et faire connoître notre accusa- « teur. » A ce coup, le lecteur peut juger qui de nous espère abuser de sa crédulité. Vous dites ailleurs que vous n'êtes point mon accusateur, et que je n'en ai point d'autre que moi-même. Ici vous dites que c'est moi qui suis *votre accusateur*. Ainsi vous prouverez que la nuit est le jour ; et le jour, la nuit. Mais je vous entends. J'ai prouvé que vous altériez mes passages pour me diffamer ; et qu'en m'accusant d'erreur, vous refusiez d'expliquer votre foi sur des points essentiels qui établissent toute ma doctrine. Il a fallu, pour affoiblir mes preuves, diffamer *votre accusateur*. C'est ainsi qu'on abuse du prétexte de la religion, pour violer ce qu'il y a de plus inviolable dans l'humanité. Vous dites sans cesse, lorsque vous manquez de preuves littérales sur vos accusations les plus terribles, et que vous voudriez être cru contre moi sur votre parole, qu'on gêne et qu'on trouble toute la société humaine, si on demande à un accusateur de garder et de produire des preuves littérales et rigoureuses de ce qu'il avance. Etrange moyen de rendre la société libre et sûre parmi les hommes, que de permettre aux uns de diffamer les autres sans les assujettir à prouver leurs accusations ! règle nouvelle et affreuse, qui détruiroit toute confiance, toute communication, et qui ne laisseroit aucun refuge à l'innocence ! Mais allons plus loin. La société permet-elle de publier les lettres de son ami, pour montrer que cet ami archevêque a été quiétiste ? Loin que la religion le demande, rien ne feroit un tort si irréparable à la religion, que de faire entendre qu'elle autorise ces infidélités si odieuses. Il ne s'agit pas du péril de l'Eglise. Si on a de bonnes preuves que ma personne est incurable et contagieuse sur le quiétisme, il

[1] *Relat.*, III[e] sect., n. 9, pag. 556.
[2] I[er] *Ecrit.*, n. 2, tom. XXVIII, pag. 377, 378.
[3] *Remarq.*, art. I, n. 28, pag. 25.

faut me déposer juridiquement. Mais si on ne doit pas me déposer, est-il permis à mon confrère de me diffamer, en violant le secret de mes lettres? Peut-on alléguer le péril de l'Eglise, pendant que je suis si soumis au Saint-Siége, et qu'on n'a aucunes preuves que ma soumission ne soit pas sincère?

Vous trouverez que mon mémoire n'est point un secret. Eh! qu'est-ce donc qui le sera parmi les hommes, si vous refusez ce nom à un écrit où je parle si naïvement sur des choses que vous empoisonnez avec tant d'art? Ou cessez de vous en servir contre moi, ou avouez que vous avez tourné contre votre confrère et contre votre ami les gages les plus touchants et les plus inviolables de sa confiance filiale. « Le mémoire que j'ai imprimé, dites-vous[1], n'a ja- « mais été donné comme un secret.... C'est la plus fine apologie « de madame Guyon. Si elle se tourne contre lui, c'est par la règle « commune que tout ce qu'inventent ceux qui s'opposent à la vé- « rité leur tourne à condamnation. Il n'y a donc pas la moindre « ombre de violation du secret dans l'impression de ce mémoire, « qui décide tout. » Après m'avoir été infidèle, vous vous trahissez vous-même par vos paroles, supposons tout ce qu'il vous plait de plus affreux. Voulois-je, ai-je pu, ai-je dû vouloir que cette *fine apologie* de madame Guyon, *qui décide tout contre moi*, fût publiée? Ne m'étoit-il pas capital qu'elle fût ensevelie dans un éternel oubli? Comment donc osez-vous dire que *ce n'étoit point un secret?* y songez-vous en le disant? Ce qui m'auroit, selon vous, perdu auprès du roi; ce que vous assurez qui me *déshonore*; ce que vous vous vantez d'avoir caché longtemps par un secret *impénétrable;* ce que vous employez pour flétrir ma personne avec mon livre, ne méritoit-il aucun secret? Etes-vous maitre, êtes-vous juge du secret d'autrui? On peut juger, par cet exemple, des plaintes que j'ai faites sur ce que les choses que je vous confiois me revenoient bientôt par vos amis mêmes, avec des tours envenimés.

Mais encore que répondez-vous à des reproches si pressants? Vous demandez compensation sur ce que j'ai révélé votre secret de n'avoir jamais lu les livres de saint François de Sales et des autres saints mystiques[2]. Jeu d'esprit qui doit indigner le lecteur dans une matière si sérieuse et si déplorable. Mais qu'alléguez-vous de plus? Le voici. « M'a-t-il, dites-vous[3], demandé ma permission « pour publier mes lettres? M. de Paris lui a-t-il permis de se ser-

[1] *Remarq.*, art. I, n. 27, pag. 24.
[2] *Ibid.*, art. I, n. 29, pag. 27.
[3] *Ibid.*, n. 27, pag. 25.

« vir de sa lettre, » etc. Non sans doute : mais pouvez-vous comparer votre procédé avec le mien? Quand vous publiez mes lettres, c'est pour me diffamer comme un quiétiste, sans aucune nécessité. Quand je publie les vôtres, c'est pour montrer que vous avez désiré d'être mon consécrateur, et que vous ne trouviez plus entre vous et moi qu'un *je ne sais quoi* auquel vous ne pouviez même donner un nom; c'est pour prouver que M. l'archevêque de Paris avoit appris par M. Pirot que ce docteur avoit été *charmé* de l'examen de mon livre.

Avant que de passer outre, je dirai ici par occasion que M. Pirot, qui avoue d'avoir jugé mon livre *tout d'or*, ne peut nier que je ne l'aie pressé de le garder jusqu'à mon retour de Cambrai. Il a cité lui-même dans sa *Relation* que j'ai, par écrit, deux témoins. Ce n'est pas moi qui les cite, mais je les accepte. Je ne veux point le commettre. Mais qu'on le fasse parler si on le veut; je suis sûr qu'ils feront taire M. Pirot, s'il ose nier le fait que j'avance.

Revenons au secret des lettres missives : vous le violez pour me perdre. Je ne m'en sert qu'après vous, pour sauver mon innocence opprimée. Les lettres que vous produisez contre moi sont ce qu'il doit y avoir de plus secret en ma vie, après ma confession, et qui, selon vous, me fait le *Montan* d'une *nouvelle Priscille*. Au contraire, vos lettres que je produis ne sont point contre vous; elles sont seulement pour moi. Il ne s'agit point de votre secret, mais du mien dans vos propres lettres. Ainsi j'ai autant de droit sur vos lettres pour m'en servir à me justifier, que vous avez eu d'obligation de ne violer jamais contre moi le secret des miennes. Les vôtres font voir que je n'étois pas un impie et un fanatique. Pourquoi mettez-vous votre honneur à me diffamer? Qui ne sera étonné qu'on abuse de l'esprit et de l'éloquence, pour comparer une agression poussée jusqu'à une révélation si odieuse du secret d'un ami, avec une défense si légitime, si innocente et si nécessaire?

VII.

De l'écrit de ma confession.

Ce secret manifestement violé nous mène naturellement à celui de la confession. Votre art est de réfuter ce que je n'ai pas dit, pour pouvoir nier un fait imaginaire, et détourner ainsi l'attention du lecteur du fait véritable que je vous reproche. Prendre Dieu à témoin sur un fait dont il ne peut être question, au lieu de répondre sur le vrai fait dont il s'agit uniquement, n'est-ce pas prendre en

vain son nom si saint et si terrible? Je n'ai jamais parlé d'une confession auriculaire et sacramentelle : remontons à la vraie origine. Vous avez cité une de mes lettres[1], où sont ces paroles : « Quand « vous le voudrez, je vous dirai comme à un confesseur tout ce qui « peut être compris dans une confession générale de toute ma vie, « et de tout ce qui regarde mon intérieur. » Au lieu de supprimer, selon votre obligation, tout cet endroit, ou du moins de n'en révéler aucune parole, vous avez ajouté : « On a vu dans une de ses let- « tres qu'il s'étoit offert à me faire une confession générale. » Voilà un changement de mon texte auquel j'avoue que je n'avois pas pris garde d'abord. Je n'avois offert que de *vous dire comme à un confesseur*, etc., ce qui exclut évidemment la confession sacramentelle; au lieu que quand on dit *faire une confession générale*, ces termes expriment naturellement le sacrement de la confession. Vous avez ajouté tout de suite : « Il sait bien que je n'ai jamais accepté cette « offre; tout ce qui regarde des secrets de cette nature sur ses dis- « positions intérieures est oublié, et il n'en sera jamais question. » Si vous parlez de la confession sacramentelle, vous affectez de parler d'une chose toute différente de celle dont vous avez dû parler sur ma lettre. Il ne s'agissoit que de vous dire, *comme à un confesseur, tout ce qui peut être compris dans une confession générale*. Jamais je n'ai offert de me confesser à vous sacramentellement, et votre conscience ne vous permet pas de dire que je vous aie offert de vous faire une telle confession. Ainsi, si vous avez entendu parler de la confession sacramentelle, en prenant Dieu à témoin, vous avez voulu donner le change, et détruire le sens naturel de la lettre que vous citiez. Si, au contraire, vous avez suivi de bonne foi le sens évident de la lettre, de laquelle seule il étoit question, vous n'avez entendu parler que d'une espèce de confession non sacramentelle. Pour moi, il est évident que je n'ai entendu parler de confession que par rapport à ma lettre, que vous citez en avançant un fait qui n'a aucun fondement. Or ma lettre exclut toute idée de confession sacramentelle. Il ne s'agissoit donc, comme je l'ai dit, que de vous *dire* ou confier, *comme à un confesseur*, *tout ce qui peut être compris dans une confession*. C'est cette espèce de confession que je soutiens que vous avez *acceptée*, et dont je dis que *vous avez gardé quelque temps mon écrit*[2]. Or vous ne pouvez en conscience dire que vous n'ayez point accepté celle là. La manière dont je vous l'ai confiée est encore plus forte que la vive voix dont il ne reste

[1] *Relat.*, IIIe sect. n. 4, tom. XXIX, pag. 550.
[2] *Rép. à la relat.*, n. 30.

rien : je vous l'ai donnée par écrit ; vous la gardâtes quelque temps : vous me demandâtes la permission de la montrer à M. l'archevêque de Paris, qui étoit alors M. de Châlons, et à M. Tronson ; et je vous le permis sans préjudice du secret inviolable pour tous les autres hommes, qui est de droit naturel, et que j'exigeai très-expressément. Il est donc vrai que vous avez *accepté* cette confession. Aussi, après avoir fait tant de bruit sur la confession sacramentelle, dont il est évident que je n'avois garde de parler, puisqu'il ne s'agissoit que de celle qui étoit si bien exprimée dans ma lettre, vous êtes enfin réduit à avouer le fait. « S'il veut, dites-vous[1], « après cela nous avoir donné à tous un écrit du même secret qu'une « confession générale, je n'ai rien à dire, sinon ce qui est porté « dans ma *Relation*, que s'il y a quelque chose de cette nature, il « est oublié, et il n'en sera jamais question. » Mais quoi, monseigneur ! lors même qu'on vous arrache les faits, vous cherchez encore à les déguiser ? Non, ce n'est point à tous trois que je donnai en commun cette confession : c'est à vous seul ; et je consentis seulement, quand vous me le demandâtes, que vous la montrassiez aux deux autres. Pourquoi vouloir donc affoiblir ce secret sous ce beau prétexte ? Les autres n'ont eu le secret que par votre canal : ils l'ont gardé religieusement, et nous verrons bientôt que vous, par qui ils l'ont reçu, ne l'avez pas gardé comme eux. Il y a même quelque chose de bien plus fort dans le secret de cette confession. Je vous l'avois offerte dès le commencement dans un épanchement de cœur, où j'étois bien éloigné de me défier de tout ce que j'ai vu depuis. Longtemps après, vous me prîtes à Versailles en particulier dans la chambre de madame la duchesse de Noailles ; et vous me demandâtes l'exécution de ce que je vous avois promis. Je vous envoyai peu de jours après cette espèce de confession ; n'est-ce pas d'elle dont vous avez dit[2] : « Tout ce qui peut regarder des se- « crets de cette nature sur ses dispositions intérieures est oublié, « et il n'en sera jamais question ? » Alléguez tant qu'il vous plaira qu'on a dit dans le monde que ma signature des XXXIV Articles d'Issy étoit un secret de *confession* que vous avez eu tort de violer[3], et que c'est là-dessus que vous avez voulu vous justifier. Vaine élusion, qui ne sert qu'à montrer qui de nous deux ressemble aux *rhéteurs de la Grèce*. Je n'ai jamais caché ma signature des XXXIV Articles.

[1] *Remarq.*, art. I, n. 15, tom. XXX, pag. 19.
[2] *Rel.*, IIIe sect., n. 13, tom. XXIX, pag. 560.
[3] *Remarq.*, art. I, n. 17, tom. XXX, pag. 20.

Il est vrai seulement que la bienséance, au défaut de l'amitié, auroit dû vous empêcher de la faire imprimer sans m'avoir demandé mon consentement. Mais ces irrégularités, inouïes en d'autres, ne sont rien pour vous, et vous les faites trop oublier pour d'autres faits plus importants. Ma signature des XXXIV Articles d'Issy n'étoit pas un *secret sur mes dispositions intérieures* [1] *;* ma signature n'est point un secret *oublié*, et *dont il ne sera jamais question,* puisqu'il en est question dans un livre que vous avez publié dans toute la chrétienté. A quoi sert-il donc d'éluder? Vous l'avouez enfin vous-même : c'est en parlant de cette confession par écrit, que vous assurez que des *secrets de cette nature* sont *oubliés. S'il y a,* dites-vous, *quelque chose de cette nature, il est oublié.* Mais comment avez-vous pratiqué cet oubli? C'est en avertissant toute l'Eglise que ce secret étoit *oublié.* C'est dans la *Relation du quiétisme,* où je suis le Montan d'une nouvelle Priscille, que vous vous faites un mérite d'oublier *tout ce qui pourroit regarder des secrets de cette nature,* c'est-à-dire l'écrit d'une confession générale. Me plaindre de ce silence, où vous vous vantez de ne parler pas, c'est, selon vous, un tour de souplesse et de malignité contre *le plus simple de tous les hommes,* contre l'*innocent théologien.* J'ai grand tort de trouver mauvais que vous ayez parlé de cette confession, et que vous ayez promis de l'*oublier* en vous ressouvenant de mon quiétisme.

Vous citez Pierre de Blois pour prouver qu'il ne faut point révéler indirectement les confessions en se vantant de n'en parler pas. Mais il est plus aisé de trouver des passages pour autoriser le secret de la confession, que des raisons pour prouver qu'on peut en cette matière faire entendre qu'on fait plus qu'on ne dit. Vous voulez même laisser croire que j'ai pu alléguer cette confession pour vous ôter la liberté de parler contre moi. Non, monseigneur, une confession même sacramentelle n'empêche point que le confesseur ne puisse déclarer en justice tout ce qu'il sait par d'autres voies. Je vous somme donc à la face de toute l'Eglise de le faire à mon égard. Vous insinuez aussi que je vous défie bien à mon aise sur le secret de ma confession par écrit, puisqu'il ne vous est pas permis de le violer. Voilà encore un nouveau tour pour insinuer que vous ne manquez pas de choses à dire, s'il étoit permis. Eh bien! celui qui se confesse, même sacramentellement, est le maître de son secret. A plus forte raison puis-je disposer du mien, qui n'est pas de cette nature. J'en dispose : je vous permets, et je vous conjure de le ré-

[1] *Remarq.*, art. I, n. 20.

véler; n'en ayez donc aucun scrupule. Parlez, si vous le pouvez, selon Dieu, ou avouez toute votre injustice. Vous dites que je me prévaudrai peut-être dans la suite de ce que vous ne m'avez pas *demandé* une *réparation* [1] sur ce reproche par rapport à ma confession : eh bien ! demandez-la ; si on l'ordonne, je la ferai, car je suis prêt, Dieu merci, à payer pour vous, et à m'humilier devant celui qui m'outrage. Mais Dieu, qui est patient, est juste; et je crains bien qu'en souffrant tout, je n'accumule sur votre tête des charbons ardents.

VIII.

Des actes de soumission de madame Guyon.

Il s'agit maintenant, monseigneur, d'un fait que vous désavouez, et dont vous prétendez que le désaveu sape les fondements de toute ma justification. C'est l'acte de soumission que j'ai dit que vous aviez dicté à madame Guyon, où elle déclaroit qu'elle *n'avoit eu aucune des erreurs,* etc. En niant cet acte, ou du moins ces paroles, vous croyez m'ôter toute excuse sur la bonne opinion que j'ai eue de cette personne. Pour les témoignages de M. l'évêque de Genève, vous le comptez pour rien. Vous dites du premier, que c'est un *compliment de civilité* [2]. Voilà à quoi sert l'esprit : on prouve qu'un saint évêque a pu dire, contre sa conscience, parlant d'une personne, et en se justifiant sur les préventions qu'il avoit contre elle : « Je l'estime infiniment..... je l'estime et je l'honore au-delà de « l'imaginable. » Un évêque si grave n'a-t-il point de compliment plus digne de la sincérité évangélique que celui-là? Mais, dites-vous, il se plaignoit d'elle comme de la pertubatrice des communautés [3]. Il dit seulement qu'il « ne pouvoit approuver qu'elle voulût rendre « son esprit universel, et qu'elle voulût l'introduire dans tous les « monastères au préjudice de celui de leurs instituts [4]. » C'est un zèle indiscret, *qu'il ne peut,* dit-il, *approuver*, et dont il dit que les suites sont mauvaises, quoiqu'il ne blâme pas l'intention de la personne. « Il n'a que ce seul grief; à cela près, il l'estime au-delà de « l'imaginable, » etc. Ces témoignages sur la piété de madame Guyon ne me suffiraient-ils pas pour l'estimer aussi? Son zèle in-

[1] *Remarq,:* conclus., § 1, n. 10, pag. 193.
[2] *Ibid.*, art. II, n. 7, pag. 33.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, n. 5, pag. 32.

discret pour répandre ce qu'elle croyoit excellent ne devoit point m'effrayer, pourvu qu'elle fût sincère et soumise aux pasteurs de l'Eglise pour se modérer là-dessus.

Vous dites que j'allègue mal à propos, pour justifier l'estime que j'en conçus, une seconde lettre de M. de Genève, de 1695, puisqu'elle n'a été écrite que longtemps après mon estime pour elle. Autre subtilité pour éluder mes preuves. Ce n'est pas sur une lettre qui n'étoit pas encore écrite que j'ai estimé madame Guyon en 1689; mais j'ai pu l'estimer innocemment pendant l'année 1689 et les suivantes, puisque M. de Genève, qui étoit bien mieux instruit de tout ce qu'on lui imputoit pour ses voyages, l'a encore estimée depuis ce temps-là jusqu'en 1695.

Mais, dites-vous, il l'avoit chassée de son diocèse: nullement. Il en avoit fait sortir le Père La Combe; mais, pour madame Guyon, elle en sortit de son pur mouvement, et M. de Genève fit tout ce qu'il put pour la rappeler. Et, en effet, comment ce prélat auroit-il pu dire d'une personne qu'il auroit chassée honteusement de son diocèse, « qu'il n'avoit jamais parlé d'elle qu'avec beaucoup d'es-« time et de respect; que sa mémoire ni sa conscience ne lui repro-« choient point d'en avoir jamais parlé autrement;.... qu'il a tou-« jours parlé de la piété et des mœurs de cette dame avec éloge; et « que voilà, en peu de mots, les véritables sentiments où il a tou-« jours été à son égard? » Voilà des compliments bien outrés et sans exemple à l'égard d'une femme qu'on a chassée pour son fanatisme. Plus vous direz que M. de Genève étoit d'ailleurs prévenu contre elle, plus vous fortifierez le témoignage qu'il rendoit à sa piété. Mais tout cela ne fait rien pour elle: il a pu être trompé, et moi aussi; si nous l'avons été, c'est innocemment.

Je n'avois donc pas besoin de vos attestations pour justifier l'estime que j'ai eue de cette personne. De plus, la fréquente communion que vous lui avez accordée pendant six mois lève, autant que l'attestation, la difficulté des folles visions dont vous l'accusez. Il est inutile de dire que son confesseur de Meaux étoit un habile docteur de Sorbonne auquel vous l'aviez remise, et à qui vous aviez donné *toute permission pour la faire communier*. Foibles excuses, qui ne montrent que votre embarras! Si ce confesseur n'avoit pas lu les manuscrits pleins de visions impies, c'étoit à vous à l'en avertir, et vous êtes responsable de tout ce que vous n'avez point empêché sous vos yeux, dans une affaire qui demandoit une si singulière attention. Mais que sert-il de vous décharger sur le confesseur? l'aveu est prononcé. Vous ne crûtes pas, dites-vous, lui devoir ôter

la communion, *que feu M. de Paris lui avoit conservée*[1]. Autre fertilité d'esprit pour éblouir le lecteur. Eh, monseigneur! feu M. de Paris étoit-il votre règle de conduite? avoit-il lu comme vous ces manuscrits affreux? Ajouterez-vous encore: Comme toutes les lettres et tous les discours ne respiroient que la soumission, et une soumission aveugle, on ne pouvoit lui refuser l'usage des saints sacrements? Quoi! ne point refuser les sacrements à une femme qui mentoit avec tant d'impudence manifeste dans l'acte solennel de sa conversion, et qui disoit n'avoir point eu intention de blesser l'esprit de l'Eglise par tant d'impiétés palpables: le plus court est de ne répondre plus rien, de m'accuser d'*insigne témérité*[2], et d'abuser des paroles de saint Paul, pour vous récrier: *Qui êtes-vous pour juger votre frère?* Je ne vous juge point, c'est vous qui me jugez depuis longtemps. Je ne vous condamne point, c'est vous-même qui vous condamnez, en avouant que vous donniez la communion à cette personne, croyant qu'elle étoit ou folle ou méchante, « n'ayant « pas encore bien déterminé en votre esprit si ces visions venoient « de présomption, de malice, ou de quelque débilité de son cer- « veau. » Pour moi, je ne fais que me servir de votre conduite contre vous pour justifier la mienne. Depuis le temps que j'ai vu et estimé madame Guyon, vous lui avez fait donner la communion fréquente pendant six mois, et vous lui avez accordé un certificat que vous ne pouvez désavouer.

Maintenant il reste à examiner la seconde soumission, que vous assurez être fausse. On m'a trompé, dites-vous. Eh bien! si on m'a trompé, détrompez-moi, je ne cherche qu'à être détrompé. Si vous avec tant de zèle pour me tirer de l'erreur, produisez cet acte sur lequel vous assurez qu'on m'a imposé. Envoyez-le à Rome en original; j'y ai déjà envoyé de l'écriture de madame Guyon, qu'on pourra comparer avec cet écrit. Avant que de faire partir cet original, faites-le montrer à madame Guyon par MM. l'archevêque de Paris et l'évêque de Chartres, par le Père de La Chaise, et par M. Tronson. Ces témoins ne doivent pas vous être suspects. Vous assurez que trois d'entre eux connoissent mes erreurs; vous louez la *noble franchise* du quatrième. Que ces quatre personnes fassent lire à madame Guyon son acte; qu'ils lui fassent reconnoître son écriture; qu'elle avoue que c'est son propre acte qu'elle déclare en termes exprès qu'elle ne vous en a jamais donné aucun autre, où elle ait dit qu'elle *n'a eu aucune des erreurs*, etc.; et que ces quatre

[1] *Remarq.*, art. II, n. 12, pag. 36.
[2] *Remarq.*, art. II, n. 12, pag. 37.

personnes fassent ensemble sur ce fait un procès-verbal signé d'eux, qu'ils envoient à Rome. Voilà la vraie manière d'éclaircir pleinement le fait: tout autre laisse de violents soupçons contre vous. Pour moi, je n'ai en tout ceci nul intérêt que celui de découvrir la vérité. Pour vous, rien ne vous est plus capital que de n'y laisser rien d'équivoque.

Ne dites plus que c'est à moi à produire cet acte. Vous savez bien en votre conscience que je ne puis l'avoir ; et quand vous me défiez de le produire, c'est un jeu indécent où vous oubliez ce que vous avez dit vous-même. Voici vos paroles [1] : « A Meaux, je lui ai « nommé un confesseur, à qui, sur le fondement de l'entière sou- « mission qu'elle témoignoit, et par écrit et de vive voix, par les « termes les plus forts où elle pût être conçue, je donnai toute per- « mission de la faire communier. Elle a souscrit à la condamnation « de ses livres, comme contenant une mauvaise doctrine. Elle a « encore souscrit aux censures où ses livres imprimés et toute sa « doctrine étoient condamnés. Enfin elle a rejeté, par un écrit ex- « près, les propositions capitales d'où dépendoit son système. J'ai « tous ces actes souscrits de sa main, et je n'ai donné cette attesta- « tion qu'on nomme complète, que par rapport à ces actes qui y « sont expressément énoncés, etc. »

Voilà donc ces actes que vous déclarez avoir, et que vous me défiez de produire. Vous savez bien que je ne puis en avoir qu'une copie. Vous me demandez si j'en ai une *expédition* [2], c'est-à-dire une copie que vous ayez expédiée sur l'originale. Je ne sais point comment elle a été faite ; je sais seulement qu'elle vient d'un ami des parents de madame Guyon. Ne vous étonnez pas que j'aie voulu savoir ce qui la regardoit. Ne devois-je pas m'informer d'une personne dont on me croyoit entêté, et dont vous me reprochiez les illusions, comme si j'en étois responsable ? Si cet acte est supposé, du moins je l'ai produit de bonne foi ; et j'ai eu raison de supposer, sur les témoignages de ceux qui me l'ont donné, qu'il étoit véritable. Mais, encore une fois, décréditez le faux acte, en produisant le vrai. Vous l'avez ; c'est vous qui le dites. Il n'est pas question de votre *procès-verbal*, auquel vous paroissez nous renvoyer. Je ne vous demande pas votre acte, que vous avez dressé comme vous avez jugé à propos. Je demande les actes originaux de madame Guyon *souscrits de sa main*. Il y en doit avoir plusieurs. J'en vois au moins trois dans le passage que je viens de citer. 1° Une con-

[1] *Relat.*, Ire sect., n. 4, tom. XXIX, pag. 552.
[2] *Remarq.*, art. II, n. 16, tom. XXX, pag. 39.

damnation de ses livres ; 2° une souscription aux censures; 3° un écrit pour rejeter les *propositions capitales d'où dépendoit son système*. Ailleurs vous parlez ainsi [1] : « 1° Elle a signé les XXXIV Articles, etc... Pour une plus précise explication, elle a encore souscrit aux ordonnances et instructions pastorales des 16 et 26 avril « 1695 ».

Vous ne manquerez pas de dire que je suis bien entêté de madame Guyon, puisque je suis si incrédule sur ce qui lui est désavantageux. Mais, faut-il l'avouer? Ce n'est point madame Guyon, c'est vous-même qui êtes la vraie cause de mon incrédulité : je ne cherche qu'à m'en guérir. Mais voici les réflexions que j'ai faites, et dont le lecteur peut juger :

1° J'ai dit souvent à M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson que j'avois une copie de cet acte de soumission où madame Guyon désavouoit d'avoir *cru aucune des erreurs*, etc. Jamais ni l'un ni l'autre ne m'a révoqué en doute ce fait.

2° En conséquence de cet acte, j'ai avancé, dans mon mémoire [2] que vous avez fait imprimer, que vous n'aviez exigé d'elle aucun aveu d'avoir *cru les erreurs*, etc.

M. l'archevêque de Paris, M. de Chartres et M. Tronson ont vu ce mémoire dès l'an 1695. Alors ils furent persuadés des raisons qu'il contient, et M. l'archevêque de Paris voulut bien s'en charger, pour le faire approuver par une personne à qui je craignois infiniment de déplaire. Ignoroient-ils votre conduite? La *sainte unanimité*, le *saint concert de l'épiscopat*, que vous vantez tant, ne permettent pas de le croire. M'auroient-ils laissé supposer un fait si notable et si faux?

3° Vous vous défendez d'un ton bien douteux. D'où vient que vous affectez tant de dire : « Je n'ai pas besoin de grossir un livre « en transcrivant de longs actes qu'on rapportera peut-être plus « commodément ailleurs [3] » ? Eh ! quel livre n'avez-vous pas grossi en y transcrivant des actes beaucoup moins importants, et beaucoup plus longs? N'est-ce pas votre méthode ordinaire, lorsque rien ne vous embarrasse? N'étoit-il donc pas naturel que vous répandissiez d'abord des copies de votre original, pour vous justifier dans un si pressant besoin? Au lieu de le faire, vous dites que vous le ferez *peut-être plus commodément ailleurs*.

4° Vous désavouez d'avoir *dicté* les soumissions, et vous faites

[1] *Inst. sur les ét. d'orais.*, liv. X, n. 21, tom. XXVII, pag. 430.
[2] *Relat.*, Ire sect., n. 3, tom. XXIX, pag. 524.
[3] *Remarq.*, art. II, n. 15, tom. XXX, pag. 38.

entendre que vous les avez reçues, en les laissant faire à madame Guyon comme il lui a plu. Mais, il n'y a rien de plus irrégulier ni de moins vraisemblable que cette conduite. Ces soumissions étoient, selon vous, le fondement de la permission de communier, de l'attestation, et même de la liberté que vous lui donnâtes de sortir du monastère. « Après ses soumissions, dites-vous, elle étoit libre, « etc. Je lui nommai un confesseur, à qui, sur le fondement de « l'entière soumission qu'elle témoignoit, et par écrit et de vive « voix, etc... je donnai toute permission de la faire communier [1] ». Enfin, vous assurez que vous n'avez donné l'attestation que par rapport à ces *actes qui y sont expressément énoncés* [2]. Vous êtes donc inexcusable, si vous avez laissé écrire cette personne comme il lui a plu ces soumissions, avec une mauvaise foi évidente et pleine d'impudence. L'unique chose qu'il soit permis de dire pour vous justifier, c'est que vous avez conduit sa plume dans ces actes fondamentaux, et décisifs pour son salut, pour votre sûreté et pour celle de l'Eglise. Dans cet embarras vous assurez [3] que vous « la « laissiez dire comme une femme ignorante et docile », etc. Vous ajoutez [4] que, « si l'on veut, vous lui aidiez quelquefois à s'expli- « quer dans les termes les plus conformes à ce qui vous paroissoit « être de son intention ». N'est-ce pas en cet endroit que je pourrois dire de vous ce que vous dites si souvent de moi : « Il biaise, « il biaise [5] » ? Puis, vous vous récriez : « M. de Cambrai appelle « cela dicter un acte ; il en conclut que j'autorise le sentiment que « cette femme avoit d'elle-même [6] ». Enfin, vous allez jusqu'à parler ainsi [7] : « Après avoir écrit ce qu'elle vouloit, je ne fis que lui « donner acte de sa déclaration, comme j'y étois obligé ». Quoi! étiez-vous donc *obligé* à recevoir le mensonge le plus impudent et le plus hypocrite, comme la preuve de la conversion d'une personne impie et fanatique, pour lui donner les sacrements? On ne revient pas de l'étonnement dont on est saisi, quand on entend des excuses si subtilisées et si scandaleuses.

5° Vous dites [8] : « Falloit-il pousser une femme au désespoir » ? Si vous l'aviez poussée jusqu'à l'aveu sincère et formel d'avoir *cru*

[1] *Relat.,* Ire sect., n. 4, tom. XXIX, pag. 524.
[2] *Ibid.*
[3] *Remarq.,* art. II, n. 13, tom. XXX, pag. 37.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.,* art. X, n. 49, 45, 49, pag. 175 et suiv.
[6] *Ibid.*, art. II, n. 13, pag. 37.
[7] *Ibid.*
[8] *Relat.,* IVe sect., n. 8, tom. XXIX, pag. 574.

les erreurs, etc., vous ne vous excuseriez pas de votre indulgence. Il ne s'agit pas de produire une lettre où elle vous dise en général : « Je me suis trompée. J'accuse mon orgueil, ma témérité, ma fo-« lie ». Les saints peuvent parler ainsi en général par humilité, dès que leurs supérieurs les reprennent d'égarement, parce qu'ils supposent que les supérieurs voient en eux ce qu'ils n'y voient pas eux-mêmes. Mais quand on les presse sur un fait précis, ils n'avouent que ce que leur conscience leur montre de leurs intentions. Suivant cette règle, vous devez produire un acte de soumission, où cette personne reconnoisse en détail avoir cru précisément les erreurs monstrueuses et inexcusables que vous lui imputez. Produisez-le, si vous l'avez ; ou, si vous ne l'avez pas, avouez que vous êtes vous-même inexcusable dans le point essentiel.

6° L'acte que vous avouez est un équivalent manifeste de celui que vous voulez désavouer, et, par conséquent, il le rend très-vraisemblable. En voici les paroles [1] : « Je déclare néanmoins, avec « tout respect, et sans préjudice de la présente soumission et dé-« claration, que je n'ai jamais eu intention de rien avancer qui fût « contraire à l'esprit de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, « à laquelle j'ai toujours été et serai toujours soumise, Dieu aidant, « jusqu'au dernier soupir de ma vie ; ce que je ne dis pas pour me « chercher une excuse, mais dans l'obligation où je crois être de « déclarer en simplicité mes intentions ». Je n'ai que deux choses à vous demander là-dessus. 1° Avez-vous pu la laisser évidemment mentir au Saint-Esprit à la face de toute l'Eglise, dans une soumission qui est tout le fondement de sa conversion et de votre sûreté ? Elle assure qu'elle ne cherche point à s'excuser, mais qu'elle se doit en conscience le témoignage qu'elle se rend. 2° Prétendez-vous qu'une femme qui fait des livres, et qui commente l'Ecriture, ait pu ignorer qu'elle attaquoit l'*esprit de l'Eglise* en enseignant qu'il faut vouloir être damné, et oublier Jésus-Christ ; qu'elle est la femme de l'*Apocalypse*, qui a la puissance de lier et de délier ; qu'elle est la pierre angulaire, et l'épouse au-dessus de la mère du Fils de Dieu ? Y a-t-il d'ignorance dans la *villageoise la plus grossière* qui puisse l'excuser d'avoir voulu contredire l'*esprit de l'Eglise*, en enseignant ces impiétés monstrueuses ? Cet acte justifie donc madame Guyon de n'avoir point cru ces erreurs si évidemment incompatibles avec une soumission sincère à l'Eglise, et, par conséquent, il est équivalent à celui que vous désavouez. Enfin, M. l'archevêque de

[1] *Rép. à la Relat.*, n. 2.

Paris a accepté une soumission de madame Guyon [1], qui comprend tout ce qui est contenu dans celle que vous assurez être fausse. « Je dois néanmoins (c'est ainsi qu'elle parle), devant Dieu et de- « vant les hommes, ce témoignage à la vérité, que je n'ai jamais « prétendu insinuer, par aucune de ces expressions, aucune des « erreurs qu'elles contiennent. Je n'ai jamais compris que personne « se fût mis ces mauvais sens dans l'esprit; et si on m'en eût aver- « tie, j'aurois mieux aimé mourir que de m'exposer à donner aucun « ombrage là-dessus ». Rien n'est plus fort que ces paroles, où elle prend Dieu à témoin de ce qu'elle n'a cru *aucune* de ces *erreurs*. Le prélat qui lui a fait signer cet acte a trop de conscience pour nier qu'il l'ait accepté comme le fondement sur lequel il a fait donner les sacrements à cette personne. Je l'ai lu dans le temps, et je déclare qu'au bas de cet acte il y a un avis écrit de la main de M. Tronson, qui déclaroit à madame Guyon qu'elle pouvoit le signer en conscience. M. Tronson a trop de vertu pour nier ce fait. Ce qui est à remarquer, c'est que vous avez dit vous-même qu'on avoit encore plus exigé de madame Guyon à Paris que vous ne lui aviez demandé à Meaux. « J'ajouterai seulement, dites-vous [2], que M. l'archevêque « de Paris a plus fait que moi ». D'où je conclus que les actes que vous gardez doivent, selon toutes les apparences, être à peu près de même que la soumission que nous venons de voir.

Voilà donc un grand nombre de choses qui font que je n'ai aucun besoin de l'acte que vous désavouez, et qui le rendent très-vraisemblable. Pour moi, je ne risque rien en vous demandant de produire l'original. Mais vous risquez tout de votre part, si vous ne pouvez pas le produire à Rome différent de celui dont j'ai une copie, après l'avoir fait vérifier authentiquement par madame Guyon, qui parle et qui écrive devant les quatre témoins ci-dessus nommés.

IX.

De la signature des XXXIV *Articles.*

Vous assurez, monseigneur, que je n'ai eu aucune part aux Articles, et que j'allègue un fait si faux, pour m'excuser sur deux choses également mauvaises. L'une est de n'avoir pas cru les XXXIV Articles vrais, l'autre de les avoir signés contre ma persuasion. Vous croyez être bien fort contre moi en niant ainsi absolument ce que

[1] Voyez cet acte, dans les *OEuvr. de Boss.*, tom. XL, pag. 217 et suiv.
[2] *Remarq.*, art. IIe, n. 26, tom. XXX, pag. 44.

j'avance. Mais vous allez voir qu'il n'y a rien de si dangereux que de nier un fait constant.

1° Vous dites[1] que *certaines choses*, qu'on peut avoir ajoutées pour me contenter, « ne pouvoient pas être des Articles, mais tout « au plus quelques paroles ; ce qui au fond ne conclut rien. » Que direz-vous donc si je prouve par mon original, signé de vous, qu'on y ajouta après coup, de la main de M. l'archevêque de Paris, le xxxiv[e] Article ? Vous en avez un original : produisez-le. Pour moi, je suis prêt à produire le mien. On y verra clairement que c'est un Article qui n'avoit point été d'abord mis avec les autres. Il fut dressé sur le champ entre nous dans la chambre de M. Tronson, à Issy, et ajouté dans le moment même où l'on alloit signer. Tout le monde voit, par cet exemple, avec quelle exactitude vous niez les faits. « On ne trouva, dites-vous[2], jamais à propos de lui deman- « der son sentiment sur aucun des Articles ; » et encore : « Cer- « taines choses ne pouvoient pas être des Articles[3]. » En voilà pourtant un tout entier que vous ne pouvez nier qui n'ait été dressé avec moi. Pendant que j'ai contre vous une conviction si précise et si littérale, vous croyez en être quitte pour vous récrier[4] : « Il se « sauve par les inventions de son bel esprit ; il veut qu'on croie « tout ce qu'il imagine. » Ai-je imaginé ce fait si décisif sur l'Article xxxiv[e] ?

2° Le mémoire que vous avez produit contre moi ne doit pas être suspect. Il a été écrit dans un temps où les faits étoient encore très-récents. Il a été fait pour une personne digne d'un singulier respect. Il lui fut donné par M. l'archevêque de Paris, qui eut la bonté de l'appuyer. Ce prélat l'avoit vu aussi bien que M. Tronson. Ils y avoient lu qu'on m'avoit accordé des additions sur les Articles ; ils n'en disconvinrent jamais. Le fait des additions demeure donc incontestable ; et vous avouez vous-même qu'on y ajouta *quelques paroles*. Qu'on m'ait accordé ces additions par des Articles entiers qu'on ait ajoutés, ou qu'on ait fait seulement les additions en grossissant les Articles mêmes, qui étoient déjà au nombre de trente-quatre, tout cela est absolument indifférent pour ma justification. Ce que vous dites, *qui au fond ne conclut rien*, conclut tout. J'ai toujours pu (moi simple prêtre) dire avec justice, avant les additions, que je signerois *contre ma persuasion, par obéissance*, parce

[1] *Remarq.* art. VII, n. 39, pag. 106.
[2] *Ibid.*, n. 38, pag. 105.
[3] *Ibid.*, n. 39, pag. 106.
[4] *Ibid.*

que les Articles, quoique vrais, me paroissent alors insuffisants ; j'ai toujours pu de même signer ensuite par une pleine persuasion, lorsque les additions me furent accordées. Vous niez donc un fait dont le désaveu ne fait rien pour vous contre moi. L'expression de mon mémoire, qui n'est pas exacte sur une circonstance si peu importante, ne peut être qu'une inadvertance, et ne vous donne aucun avantage. Voici mes paroles : « J'ai d'abord dit à M. de « Meaux que je signerois de mon sang les XXXIV Articles qu'il avoit « dressés, pourvu qu'il y expliquât certaines choses. M. l'arche- « vêque de Paris pressa très-fortement M. de Meaux sur ces choses, « qui lui parurent justes et nécessaires. M. de Meaux se rendit, « et je n'hésitai pas un seul moment à signer [1]. » Il paroit toujours, par mes termes, que ma *persuasion* n'étoit pas contre la vérité des Articles, mais seulement contre leur insuffisance, puisque je voulois *signer de mon sang*, pourvu qu'on y fît des additions. Nous venons de voir tout-à-l'heure que vous avouez qu'on en a fait. Qu'elles aient été faites par des Articles ajoutés, ou par une plus grande étendue des Articles déjà dressés, c'est ce qui n'importe en rien. Il demeure toujours constant qu'avant ces additions je n'étois pas content, et que je le fus dès qu'on les eût faites. De plus, le fait constant du XXXIVe Article fait assez voir ce qu'on doit penser des trois autres que je soutiens qu'on m'a accordés. Puisqu'il est démontré par cet Article combien vous vous êtes mécompté dans un fait si essentiel, je laisse à juger au lecteur s'il doit vous croire lorsque vous prétendez avoir dressé, de votre pur mouvement et sans que j'y aie eu de part, le XIIIe et le XXXIIIe, qui sont si contraires à votre doctrine.

3° On peut encore juger de votre simplicité par la manière dont vous éludez mon raisonnement sur une signature qui auroit été faite *contre ma persuasion*. « Je déplore, dites-vous [2] qu'il se re- « connoisse capable de signer contre sa persuasion. » Vous niez que vous m'ayez accusé de cette faute. « Ce n'est pas moi, dites- « vous [3], qui parle ainsi. » Qui est-ce donc qui le dit ? C'est M. l'archevêque de Paris. Désavouez-vous ce qu'il assure ? Ce que vous exprimez par ces mots, *par obéissance*, il l'exprime par ces autres termes, *contre sa persuasion* [4]. Ai-je eu tort de vous joindre tous deux, et de ne *désunir point les unanimes ?* Vous avez dit de plus

[1] *Relat.*, IVe sect., n. 23, tom. XXIX, pag. 87.
[2] *Remarq.*, art. VII, n. 43, tom. XXX, pag. 108.
[3] *Ibid.*, n. 47, pag. 109.
[4] *Rép. de M. de Paris aux quatre lettr.* ci-dessus.

que j'avois cherché des *restrictions* pour *éluder* le sens des Articles. Pour moi, je le nie, et je soutiens que j'ai seulement demandé des additions, faute de quoi j'aurois signé des Articles vrais contre ma persuasion, à cause que je les croyois insuffisants.

Aimez-vous mieux dire que j'ai signé les Articles sans y avoir aucune part, après avoir tâché de les *éluder* par des *restrictions* [1], ne m'y soumettant que *par obéissance, contre ma persuasion?* En me poussant ainsi dans le précipice, vous vous y êtes entraîné avec moi, et votre chute est encore plus funeste que la mienne. Au moins je puis être à plaindre comme certains fanatiques, qui, dans leurs égarements, ont une espèce de zèle pour la vérité qu'ils s'imaginent suivre. Mais si vous n'avez point eu d'autre marque de ma conversion que cette signature impie et scandaleuse qui devoit vous effrayer plus que tout le reste, votre conduite à mon égard est un prodige auquel je n'ose donner aucun nom. Vous n'avez eu aucune conférence avec moi depuis que vous avez lu mes manuscrits ; du moins vous n'avez eu que celles où, après avoir tâché d'éluder les Articles, je signai, sans dire un seul mot, par obéissance, contre ma persuasion. Vous l'avez dit. Vous avez rapporté une de mes lettres [2] qui parle ainsi : « Sans attendre les conversations que vous me pro-« mettiez,... un mot sans raisonnement me suffira. » Remarquez que je parlois ainsi dans les derniers temps de l'affaire, et n'espérant plus les conversations tant promises. D'ailleurs vous avez dit : [3] « On « se rencontroit tous les jours. Nous étions si bien au fait, que nous « n'avions aucun besoin de longs discours. » Enfin vous avez dit [4] : « Nous avions d'abord pensé à quelques conversations de vive voix « après la lecture des écrits. Mais nous craignîmes qu'en mettant « la chose en dispute, nous ne soulevassions plutôt que d'instruire « un esprit que Dieu faisoit entrer dans une meilleure voie, qui « étoit celle de la soumission. » Cette *meilleure voie* étoit celle de signer *contre ma persuasion*, après avoir tâché d'insinuer [5] des « restrictions qui en éludoient toute la force, et dont l'ambiguité « les rendoit non-seulement inutiles, mais dangereux. » Ma souplesse si scandaleuse vous édifioit en ce temps-là. Vous l'appeliez une *meilleure voie* que celle d'être instruit. Il est inutile de dire qu'il y a deux sortes d'instructions, l'une par la dispute, et l'autre

[1] *Relat.*, IIIe sect., n. 12, tom. XXIX, pag. 553.
[2] *Ibid.*, n. 6, pag. 553.
[3] *Relat.*, IIIe sect., n. 8, pag. 555.
[4] *Ibid.*, pag. 554.
[5] *Relat.*, IIIe sect., n. 12, pag. 558.

par la voie d'autorité. Vous n'avez employé ni l'une ni l'autre à mon égard. Vous avouez que vous avez craint les *conversations de vive voix*, pour ne tomber point dans la dispute ; voilà donc les *conversations* de *vive voix* qui sont retranchées en général, et sans restriction. Vous m'avez cru fanatique, et trompeur dans mon fanatisme, puisque je ne signois que *par obéissance, contre ma persuasion*. Mais encore comment est-ce que les Articles étoient contraires à ma persuasion ? C'est que je ne voulois pas que l'on condamnât les quiétistes, qui mettent la perfection à vouloir être damné, à oublier Jésus-Christ, et à éteindre toute religion par la cessation de tout acte. Je ne signois que par *obéissance* qu'il ne faut point vouloir être damné, qu'il faut penser à Jésus-Christ, et faire des actes de religion. Vous m'avez consacré sans me ramener de ces erreurs impies ; vous avez consacré un Montan, ou plutôt un antechrist. Que dis-je? c'est vous qui avez désiré avec empressement de m'imposer les mains. Votre lettre et celle de M. l'archevêque de Paris le démontrent. Vous n'y répondez rien, sinon que je viole votre secret, comme vous avez violé celui de mes lettres. Quelle comparaison ! Vous dites [1] que « le reste, qui nous jetteroit sur la question de « votre empressement à faire ce sacre, ne vaut pas la peine d'être « examiné. » Selon vous, rien ne mérite d'être examiné, dès qu'il vous ôte toute ressource pour vous excuser. Vous vous plaignez de ce que je méprise que vous ayez bien voulu faire cette cérémonie. Non, monseigneur, ne donnez point le change : on ne le prendra pas. C'étoit pour moi beaucoup d'honneur qu'un prélat d'une si grande réputation voulût bien être mon consécrateur. Mais il demeure bien prouvé que vous avez désiré de l'être, et que vous avez écrit avec empressement, pour prouver que vous pouviez faire cette fonction [2] en faveur du nouveau Montan que vous n'osiez *instruire* de peur de le *soulever*. Redirez-vous encore que j'avois baisé votre main, et promis que je n'aurois jamais d'autre doctrine que la vôtre deux jours avant mon sacre? Encore une fois, ce fait n'a aucun fondement. Sa prétendue *connexion* avec mes lettres [3] ne prouve rien. Il y a une extrême différence entre ces deux choses : l'une, qu'un prêtre qui sent combien sa foi est pure dise à un ancien et savant prélat qu'il est prêt à l'écouter comme un écolier écoute son maître, et à croire qu'il se trompe, s'il croit qu'il se soit trompé ; l'autre, qu'un homme nommé pour l'épiscopat aille faire, à la veille

[1] *Remarq.*, art. VII, n. 50, tom. XXX, pag. 112.
[2] *Rép. à la relat.*, chap. IV, n. 33, tom. VI, pag. 446, 447.
[3] *Remarq.*, art. VII, n. 50, tom. XXX, pag. 112.

de son sacre, une espèce de profession de foi pour demeurer inviolablement attaché toute sa vie aux sentiments d'un évêque particulier.

Mais voulez-vous que je vous montre avec quelle sincérité je nie ce fait? C'est que je le nie sans avoir aucun besoin de le nier. Il ne prouve rien pour vous; il ne prouve rien contre moi. Pour moi (je l'ai déjà dit), si vous m'eussiez demandé alors mes dispositions sur les XXXIV Articles, je vous aurois répondu ce que j'ai mis dans le Mémoire qui est que *je les signerois de mon sang*. Ce fait ne pourroit donc être contre moi, s'il étoit véritable. De plus, il ne peut vous excuser en rien. Si j'ai voulu *éluder les Articles* par des *ambiguités;* si je n'ai signé que *par obéissance*, *contre ma persuasion,* je suis l'homme du monde dont il falloit le plus se défier. Falloit-il, sans aucun éclaircissement, sacrer archevêque un homme connu pour si faux, pour si souple, pour si dissimulé? Deux mots, dits en baisant votre main, étoient-ils suffisants pour vous rassurer? Ce baiser et cette parole vague ne peuvent-ils pas encore être plus *ambigus* que mes *restrictions?* Ne peuvent-ils pas être plus facilement éludés que les Articles? Ne peuvent-ils pas aussi n'avoir été qu'une vaine cérémonie *contre ma persuasion?* Est-ce ainsi que vous consacrez le nouveau *Montan?* Est-ce ainsi que vous le détrompez, et que vous lui faites avouer ses erreurs? Est-ce ainsi que vous délivrez votre propre âme? Choisissez donc ; je vous laisse choisir. Ou avouez qu'après que je vous eus représenté ce qui me paroissoit manquer aux Articles, vous me contentâtes par des additions, et qu'alors je signai par une persuasion pleine et entière ; ou condamnez-vous vous-même, pour avoir désiré avec empressement de consacrer le nouveau *Montan* par une ordination sacrilége, encore plus horrible que son fanatisme.

Enfin, quand vous écriviez avec empressement pour être mon consécrateur, je n'avois point encore baisé votre main, puisque, selon vous, je ne la baisai que deux jours avant mon sacre. Cette main baisée est donc inutile pour vous justifier, puisque vous avez tant voulu me sacrer avant que d'avoir cette prétendue assurance de ma conversion.

Je laisse à juger au lecteur ce qu'il doit penser de la comparaison de Synésius, que vous voudriez encore défendre pour vous excuser. Ce n'est pas moi qui ai fait montre de cette érudition *triviale*, comme vous me le reprochez [1]; c'est vous, qui n'avez rien trouvé

[1] *Remarq.*, art. VI, n. 52, pag. 112.

de meilleur pour couvrir ce que vous avez raconté contre vous-même. Je n'ai fait que montrer combien il est évidemment contraire à la bonne foi de comparer la docilité de Synésius avec la mienne, puisque Synésius ne croyoit point les impiétés qu'il faisoit semblant de croire pour éviter le fardeau de l'épiscopat; et que tout au contraire, selon vous, je n'avois songé qu'à éluder les vérités fondamentales du christianisme, et n'y avois souscrit que *par obéissance, contre ma persuasion.*

X.

De l'auteur du scandale.

Rien n'est plus important, dans un trouble si scandaleux, que de savoir qui en est l'auteur. Vous ne craignez point, monseigneur, d'assurer que c'est moi. Vous dites [1] « que je mets toute l'Eglise en « combustion,... que j'ai rompu toute union,... que je suis la seule « cause de la division dans l'épiscopat, et du scandale de la chré-« tienté. » Vous prenez à témoin le ciel et la terre. Mais laissons les grandes figures, qui ne prouvent rien, et qui sont déjà si usées chez vous; venons aux preuves solides. Vous assurez que je veux défendre les livres de madame Guyon, que je crois *sa réputation inséparable de la mienne propre* [2], que j'ai refusé d'approuver votre livre, et que j'ai écrit le premier contre vous, puisque mon livre n'est que l'apologie de madame Guyon. Voilà bien des accusations; examinons-les en détail.

Je n'ai jamais dit que la réputation de madame Guyon étoit *inséparable de la mienne propre.* J'ai dit seulement qu'on savoit que je l'avois vue et estimée ; et que si j'approuvois un livre qui lui imputoit l'intention évidente d'enseigner des erreurs manifestes et infâmes, je reconnoîtrois, contre ma conscience, avoir favorisé en elle cette doctrine abominable. Il est clair qu'en parlant ainsi je disois vrai. Vous dites vous-même [3] que « si j'avois sacrifié ma réputation « à la vérité, elle me l'auroit bientôt rendue. » C'est-à-dire qu'après m'avoir flétri, vous auriez bien voulu me rendre ce que vous m'auriez fait perdre.

Y songez-vous, monseigneur? Est-ce ainsi qu'un évêque innocent se laisse diffamer par complaisance, dans l'espérance qu'on lui rendra bientôt sa réputation sur la foi, après la lui avoir arrachée? En

[1] *Relat.*, VI[e] sect., n. 2, tom. XXIX, pag. 600, 610.
[2] *Remarq.*, art. V, n. 3, tom. XXX, pag. 79.
[3] *Ibid.*, art. VII, n. 60, pag. 116.

parlant ainsi, espérez-vous éblouir le lecteur? Croira-t-il que je dusse, pour vous obéir, me reconnoître le fauteur de l'impiété, que j'ai toujours détestée? Est-ce par là que vous vouliez que j'édifiasse toute l'Eglise? Mais enfin, on voit votre art et votre passion. Parce que j'ai estimé cette personne, et que je n'ai pas cru devoir dire, contre ma conscience, que ses intentions étoient évidemment impies et infâmes, vous voulez me dépeindre comme un homme entêté d'elle jusqu'à croire sa réputation *inséparable de la mienne propre.*

Que direz-vous encore? Que j'ai *rompu toute union* et le saint concert de l'épiscopat. Mais en quoi? C'est que j'ai refusé d'approuver votre livre. Quiconque ne l'approuve pas est-il schismatique? Vous ne savez peut-être pas qu'il a trouvé peu d'approbateurs sincères sur les deux principaux points, savoir la nature de la charité et l'oraison passive. Voilà donc un grand schisme. Mais pourquoi falloit-il exiger de moi avec tant de hauteur cette approbation? Pourquoi falloit-il faire un si grand scandale, à moins que je n'approuvasse votre livre? Je vous le demande à vous-même. N'étoit-ce pas pour tourner le nouveau *Montan* contre sa *Priscille,* et pour en donner le spectacle au monde? Ne vouliez-vous pas triompher ainsi, aux dépens de ma réputation, dans l'espérance qu'elle reviendroit bientôt, et que vous auriez la bonté de me la rendre après me l'avoir enlevée?

Rappelons les circonstances telles que vous les racontez vous-même.

1° Vous m'aviez pleuré *sous les yeux de Dieu* [1] lorsque vous aviez vu ma chute, et que vous n'aviez pu me tirer de l'abîme. Depuis ce temps-là, j'avois voulu *éluder* par des *restrictions captieuses* [2] les vérités fondamentales du christianisme; et je n'avois signé que par *obéissance, contre ma persuasion* [3]. Vous n'aviez pas osé entreprendre de m'instruire, *de peur de soulever un esprit si délié* [4]: tant le nouveau *Montan* vous paroissoit alors infatué de sa *Priscille.* C'est néanmoins à ce Montan même que vous avez demandé une approbation pour un livre où vous prouvez que sa Priscille a eu évidemment l'intention d'enseigner les impiétés les plus palpables. Ne deviez-vous pas prévoir qu'il auroit quelque répugnance à faire ce pas? Pour toute réponse, vous dites [5]: « Il veut que j'aie deviné

[1] *Relat.,* IIIe sect., n. 20, tom. XXIX, pag. 545.
[2] *Ibid.,* IIIe sect., n. 12, pag. 558.
[3] *Rép. de M. de Paris,* déjà citée.
[4] *Relat.,* IIIe sect., n. 8, tom. XXIX, pag. 554, 555.
[5] *Remarq.,* art. VII, n. 64, tom. XXX, pag. 117.

« qu'il avoit la réputation de madame Guyon si fort à cœur. » Chose bien difficile à deviner, que j'aurois de la peine à déclarer évidemment impies les intentions d'une personne dont vous me croyiez si entêté!

2° Vous avouez ce que j'ai avancé, qui est que vous aviez promis à tous vos confidents le spectacle du nouveau Montan réduit à combattre sa Priscille par l'approbation de votre livre. « On ne fait « point, dites-vous[1], un mystère d'avouer qu'on a demandé l'appro- « bation d'un ami... J'ai pu dire sans façon que j'avois demandé « à M. de Cambrai la même grâce qu'à M. de Paris et à M. de « Chartres. » Voilà le procédé *du plus simple de tous les hommes.* En vérité, monseigneur, votre souplesse est étonnante, lors même que vous me reprochez d'être souple. Parlez simplement devant Dieu. Pensiez-vous que je n'eusse pas plus de peine à condamner les intentions de madame Guyon, que ces deux prélats en pouvoient avoir? Ne deviez-vous pas supposer que je ne voudrois pas reconnoitre, contre ma conscience, qu'une femme que j'avois estimée avoit évidemment eu l'intention d'enseigner des erreurs impies et infâmes! Pourquoi donc vouliez-vous publier un fait qui pouvoit se tourner si dangereusement contre moi?

3° Vous parlez ainsi[2]: « M. de Cambrai s'est bien aperçu que « son nom ne paroissant pas avec les deux autres, on en verra bien « les raisons, sans que personne se mit en peine de les publier. » Voici de quoi je me suis aperçu, mais trop tard. Pendant que je gardois un profond silence, vous prépariez tout pour me réduire à votre point, ou pour me porter les coups les plus mortels. On peignoit madame Guyon comme une Priscille; on faisoit espérer que le Montan approuveroit enfin sa condamnation sur les intentions les plus affreuses d'enseigner des erreurs évidentes. Puis tout-à-coup on publia que je reculois sur cette approbation. Il n'en falloit pas davantage pour noircir un homme qui se taisoit.

4° D'où vient que le monde devoit si *bien* voir *les raisons* qui empêchoient mon nom de paroitre *avec les deux autres* pour approuver mon livre? Jugeons-en par vos propres paroles. Ce n'est pas être trop subtil que de ne supposer que ce que vous avez dit vous-même. Comment est-ce que *M. de Cambrai et ses amis* parloient? « Ils répandoient partout que bien loin de s'intéresser dans « les livres de cette femme, il étoit prêt à les condamner s'il étoit « utile[3]. » Ce langage étoit bien éloigné de montrer de l'entête-

[1] *Remarq.*, art. VII, n. 62.
[2] *Ibid.*, art. VII, n. 65, pag. 118.
[3] *Relat.*, IIIe sect., n. 17, tom. XXIX, pag. 565.

ment. Mais le public ajoutoit-il foi à mes assurances ? Je me tais encore, et je vais vous laisser répondre. « Personne, dites-vous [1], « qui nous fût connu ne savoit qu'il fût son approbateur, ni qu'il « en voulût soutenir ni pallier la doctrine. » D'où vient donc que le public devoit trouver mauvais que mon nom ne fut pas avec les deux autres ? C'est que vous l'y aviez préparé en promettant d'abord mon approbation, et en divulguant ensuite mon refus. On peut juger de votre retenue dans une occasion si délicate, par vos maximes sur le secret des lettres missives et de l'écrit d'une confession.

5º Vous me demandez [2] *où est la preuve* que vous ayez dit que l'approbation que vous me demandiez eût été une *rétractation sous un titre plus spécieux*. Mais pourquoi donner le change ? Je n'ai pas dit que ces paroles de votre *Relation* tombassent sur cette approbation de votre livre. Elles tombent précisément sur la signature des Articles d'Issy. Mais si vous avez empoisonné cette signature en la traitant de *rétractation* déguisée, je dis que vous n'auriez pas manqué, à plus forte raison, de donner ce nom odieux à mon approbation de votre livre. Le fait est que vous vouliez me réduire, par approbation extorquée, à signer une espèce de formulaire. Oseriez-vous le nier ? Si vous l'osiez, vos paroles vous en convaincroient. Vous dites, en parlant des articles [3] : « Ce point où je voulois le ré- « duire... étoit en effet un piége très-dangereux à qui vouloit les « éluder. » Mais quel étoit ce point précis ? Le voici bien marqué. C'est que vous vouliez m'extorquer cette approbation pour me faire « condamner les livres de madame Guyon dans leur sens vrai, na- « turel, propre, unique, selon toute la suite du texte et la juste « valeur des termes [4], sans vouloir distinguer ce sens d'avec l'in- « tention de l'auteur [5]. » Reconnoissez ici vos propres paroles. Elles décident toute notre question ; elles expriment parfaitement, tout ensemble et le dessein que vous eûtes en me demandant mon approbation, et la raison véritable de mon refus. Il ne s'agissoit pas du sens des livres : il ne s'agissoit que des *intentions personnelles*. Je ne défendois ni n'excusois les livres en aucun sens ; mais je ne voulois pas reconnoître que les intentions de la personne fussent évidemment impies, infâmes, dignes du feu. Je vous le laissois dire sans vous le contester, et sans excuser la personne ; mais je ne

[1] *Remarq.*, art. III, n. 6, tom. XXX, pag. 54, 55.
[2] *Remarq.*, art. VIII, n. 127.
[3] *Ibid.*, art. VIII, n. 30, pag. 128.
[4] *Ibid.*, art. IV, n. 13, pag. 72.
[5] *Ibid.*, art. VII, n. 64, pag. 118.

croyois pas qu'il convînt, ni à ma conscience ni à ma réputation, de le dire avec vous. Telle est la vraie source de la division et du scandale : vous l'assurez vous-même par des paroles que le lecteur ne sauroit jamais trop peser. « Ce fait, dites-vous [1], du dessein for- « mé de justifier madame Guyon et sa mauvaise doctrine, est essen- « tiel à cette matière contre M. de Cambrai, puisque c'est celui qui « démontre qu'il est coupable lui seul de tout le trouble de l'Eglise, « et qui détermine le vrai sens et le vrai dessein du livre de ce « prélat. » Selon vous, tout le scandale retombe sur moi, et mon livre doit être pris dans un sens impie. Pourquoi? Parce que j'ai écrit pour défendre les impiétés de madame Guyon. Mais comment prouvez-vous ce *dessein formé?* C'est que j'ai refusé d'approuver votre livre, et de condamner madame Guyon sur des intentions dignes du feu. Vous ne vouliez pas que je pusse excuser dans mon cœur les intentions de cette personne en condamnant le sens unique de ses livres. On peut voir par-là qui est le véritable auteur du trouble. Refuser de déclarer que les intentions de cette personne étoient évidemment impies et infâmes, c'étoit selon vous, « rompre « toute union, mettre l'Eglise en combustion, et être la seule cause « du scandale de toute la chrétienté [2]. » Vous aviez pourtant excusé les intentions personnelles de madame Guyon, en lui faisant dire qu'elle « n'avoit eu aucune intention de rien avancer de con- « traire à l'esprit de l'Eglise [3]. » N'importe, mon crime a été de vouloir croire d'elle ce que vous lui aviez fait dire dans l'acte solennel de sa soumission. Croire que vous ne l'avez pas fait mentir au Saint-Esprit, à la face de toute l'Eglise, dans l'acte solennel que vous avez dû regarder comme son abjuration et comme le fondement de votre certificat, c'est commencer un schisme, c'est avoir rompu toute union dans l'épiscopat. Voilà la véritable cause pour laquelle il a fallu rejeter mes explications, écrire en des termes si atroces contre moi, et violer les secrets les plus inviolables pour tâcher de me diffamer.

6° Ce refus d'approbation peut-il être regardé comme la *cause de la division dans l'épiscopat et du scandale de la chrétienté?* Je tins ce refus secret; vous l'avez publié pour le tourner en scandale. Je ne le fis que de concert avec M. l'archevêque de Paris, M. l'évêque de Chartres et M. Tronson. D'abord ces messieurs avoient cru que je devois vous donner mon approbation : et c'étoit là-dessus que je

[1] *Remarq.*, avant-propos, pag. 4.
[2] *Relat.*, vi^e sect., n. 2, tom. XXIX, pag. 609, 610.
[3] Acte de soumission dans ma *Rép. à la Relat.*, n. 2.

disois : « Voilà *ce que* mes meilleurs amis ont pensé pour mon « honneur. » Mais enfin mes raisons leur parurent concluantes ; ils changèrent d'avis, et M. l'archevêque de Paris voulut bien se charger de lire et de faire agréer le contenu de mon mémoire à une personne digne d'un singulier respect. Pourquoi voulez-vous donc que j'impose à ces messieurs en assurant ce fait? Vous voulez trouver une contradiction où il n'y en a point. Les mêmes amis, qui vouloient d'abord que j'approuvasse votre livre, furent ensuite persuadés, par mon mémoire, que je ne devois pas le faire. Que signifie donc cette indécente exclamation[1] : « Il s'enferre de plus en plus ; « et il ne veut pas lever les yeux à la main de Dieu qui l'aveugle? » Loin de nous de telles paroles ! La main paternelle de Dieu frappe pour éclairer et non pour aveugler ses enfants. Mais je vous laisse les exclamations, et je ne m'attache qu'aux preuves. Le fait est que ces messieurs ont lu et approuvé dans le temps mon mémoire. Etoit-ce agir en esprit dissimulé et schismatique, que de m'adresser et de m'ouvrir à eux en toutes choses? Ne parlez point pour eux ; qu'ils parlent eux-mêmes. Leur conscience ne leur permet pas de me contredire. Récriez-vous tant qu'il vous plaira[2] : « Le beau per- « sonnage que vous leur faites faire !... ce sont des cachoteries..... « de cour. » Oubliez-vous, monseigneur, que vous ne devriez point parler avec tant de mépris de ce procédé, sans avoir vérifié auparavant qu'il n'a jamais été celui de ces messieurs? Pour moi, qui soutiens le fait avec pleine assurance, j'ajoute que le *personnage* qu'ils firent étoit digne d'eux. Ils crurent que l'Eglise n'avoit pas besoin, pour être en paix et en sûreté, que j'approuvasse votre livre ; et que je n'étois point obligé de condamner les intentions personnelles de madame Guyon sur des impiétés évidentes, et qui seroient inexcusables dans la *villageoise la plus grossière*. Dans cette conduite, ils ne se détachèrent jamais de vous par rapport à madame Guyon ; mais ils furent équitables à mon égard, dans un point qui n'ébranloit ni vos censures ni votre livre même. Je ne leur ai jamais rien proposé ni contre vous, ni pour madame Guyon. On peut juger par-là si j'ai voulu, comme vous le dites, *désunir les unanimes*. Mais ce que je n'ai jamais songé à faire, la vérité l'a fait elle-même. Ces prélats vous ont contredit dans les deux points les plus essentiels de votre doctrine. M. l'archevêque de Paris a rejeté votre oraison passive ; et M. de Chartres, que vous louez comme théologien, a combattu votre charité. Je l'ai fait voir[3] ; et vous, qui

[1] *Remarq.*, art. VIII, n. 45, tom. XXX, pag. 134.
[2] *Remarq.* art. VIII, n. 47, pag. 125.
[3] *Rép. à la Rel.*, avert. n. 3.

voulez tant répondre à tout, vous n'avez pas jugé à propos de dire un seul mot sur cette cessation de l'unanimité tant vantée. Voilà ce qui regarde mon refus d'approuver votre livre. Venons à l'impression du mien.

XI.

De l'impression de mon livre.

De quelque côté qu'on le regarde, on ne peut équitablement le soupçonner d'être l'apologie de madame Guyon. Jetez les yeux sur le texte, sur les raisons qui m'ont fait écrire, sur les examinateurs que j'ai choisis; tout concourt également à me justifier.

1° Quand vous avez voulu prouver dans votre *Relation* [1] que mon livre étoit conforme à ceux de madame Guyon, vous n'avez pu rien trouver de si spécieux que mon expression sur la désappropriation des vertus. Mais j'ai montré [2] qu'il s'agissoit en cet endroit non pas de madame Guyon, mais de saint François de Sales, dont je ne faisois que tempérer les termes, bien plus forts que les miens. Pour être scandalisé de ce langage, ou pour le trouver nouveau, il faut n'avoir jamais lu ou avoir lu trop tard les saints mystiques, et faire profession de croire qu'ils ne sont bons qu'à demeurer [3] « inconnus « dans des coins de bibliothèque, avec leur langage exagératif et « leurs expressions exorbitantes ».

2° Quelles raisons avois-je de faire cet ouvrage? Vous m'aviez jeté dans cette nécessité, en disant d'abord que vous me feriez approuver votre livre, et en divulguant ensuite que je l'avois refusé. Si vous n'eussiez fait ni l'un ni l'autre, je vous aurois laissé écrire contre madame Guyon tant que vous auriez voulu, et je serois demeuré dans un profond silence. Ce n'est point pour madame Guyon que j'ai fait mon livre: c'est pour moi, et pour effacer les soupçons que vos discours avoient semés. Pourquoi citez-vous, monseigneur, le témoignage de ce qu'il y a de plus auguste sur la terre? Nous ne saurions assez le respecter; mais il se réduit à dire que ce grand témoin a ignoré les bruits que vous répandiez insensiblement contre moi. Plus une personne est auguste et élevée au-dessus du reste des hommes, moins elle sait les bruits sourds par lesquels une cabale prévient insensiblement le public. Il en faut juger, non par les discours étudiés qu'on a tenus auprès des puissances auxquelles on veut plaire, mais par vos maximes sur le secret inviolable des lettres missives et de l'écrit d'une confession.

[1] *Relat.*, VI[e] sect., n. 20. tom. XXIX, pag. 621.
[2] *Rép. à la Rel.*, n. 41.
[3] *Inst. sur les ét. d'orais.*, liv. I. n. 1, 2, tom. XXVII, pag. 53, 54.

3° Enfin, on n'a qu'à jeter les yeux sur ceux que j'ai choisis pour examinateurs de mon livre. Ce sont ces hommes qui étoient, dites-vous, si instruits de mes erreurs, si fort en garde contre mes subtilités, et si prévenus pour vous contre madame Guyon. Je me livre à eux, je retouche dans mon ouvrage tout ce qu'ils me proposent, et je ne crois le texte de mon livre assez clair et assez précautionné que quand ils le trouvent tel. Au reste, je ne vous attaque en aucun endroit de mon livre ; et comment l'aurois-je fait, moi qui n'avois pas voulu lire le vôtre ? Je désigne madame Guyon en un seul endroit [1], et dans ce seul endroit je lui propose une pleine rétractation, supposé qu'elle ait cru quelque erreur. Il faudroit être bien subtil pour trouver de la subtilité dans cette conduite.

Vous assurez [2] que *je n'ai pas tenu ma parole* à M. l'archevêque de Paris sur la publication de cet ouvrage. Mais, sans craindre sa prévention, je m'en rapporte à lui-même sur cette injustice évidente que vous me faites ; et je suis sûr qu'il ne dira jamais qu'on puisse m'imputer rien à cet égard-là. Au lieu de parler pour les autres sur des faits qui vous ont été inconnus, répondez à tant de faits précis, qui vous chargent vous-même, et sur lesquels je donne des preuves claires.

XII.

Des conférences.

Il est temps de parler des conférences que vous avez demandées. Voici les raisons de ma conduite.

1° J'étois convenu avec M. l'archevêque de Paris, par un projet écrit et accepté par lui, que nous examinerions ensemble, lui et moi, vos remarques sans vous, avec MM. Tronson et Pirot. Ainsi, je n'avois garde de m'engager à des conférences par lesquelles vous vouliez détourner ce projet, et éluder toutes mes instances sur les réponses par écrit que vous m'aviez promises dans un écrit que j'ai envoyé à Rome. Je laisse maintenant les raisons que j'avois pour ne me livrer plus à vous, dans des conférences où vous auriez eu trop d'autorité. Après tout ce que j'ai dit, chacun comprendra assez ces raisons.

2° Vous croyez répondre à tout en assurant que vous m'aviez « offert d'écrire et de souscrire toutes les propositions qu'on auroit « avancées [3] ». Mais cette offre ne regardoit que les propositions de

[1] *Max. des Saints,* avert. ; *Rép. à la Relat.,* n. 43.
[2] *Remarq.,* art. VIII, n. 17, tom. XXX, pag, 136.
[3] *Remarq.*, art. IX, n. 32, pag. 152.

la conférence, où vous auriez dit ce que vous auriez voulu, après quoi vous ne m'auriez donné par écrit que ce qu'il vous auroit plu de répondre. La preuve sensible de ce que j'avance, c'est ce que vous faites encore actuellement à la vue de toute l'Eglise étonnée. Quand je vous demande si Dieu, avant ses promesses, a été libre ou non de destiner les hommes à la béatitude céleste avec la vision intuitive; me répondez-vous par écrit en termes précis? Quand je vous demande s'il y a des actes d'un amour naturel qui puissent être faits quelquefois sans aucun principe de grâce, par les seules forces de la nature, et sans être des péchés, décidez-vous nettement la question par écrit, comme M. l'archevêque de Paris l'a décidée? Si vous y avez fait, depuis plus d'un an et demi, quelque réponse par écrit, produisez-là, citez la page. Si vous n'y en avez jamais voulu faire aucune par écrit, je prends l'Eglise entière à témoin d'un silence si affecté, et qui doit vous rendre si suspect. Qui est-ce qui est réservé, subtil, souple et ingénieux pour éblouir le lecteur, sans s'expliquer jamais sur les points difficiles? Ce n'est pas moi. Je n'attends pas qu'on me questionne. Je vais au devant des difficultés, en homme qui ne craint ni de découvrir tout le fond de ses pensées, ni de répondre aux conséquences qu'on pourroit en vouloir tirer. Voici ma conclusion toute simple et toute naturelle : vous n'auriez pas été, dans la conférence particulière, plus ouvert, ni plus disposé à répondre par écrit, que vous l'êtes quand je vous presse sans relâche en France, à Rome, et à la vue de toutes les nations. Vous auriez dit dans la conférence, comme vous le dites dans vos ouvrages imprimés, qu'il ne faut répondre qu'aux questions *utiles*, et point à celles qui ne font que *détourner l'état de la question et l'embarrasser* [1]. Par ce ton d'autorité, on élude les questions les plus pressantes et les plus décisives.

3° Vous prétendez avoir remédié à tous ces inconvénients en citant ces paroles de votre *premier Ecrit* [2] : « On a offert d'y admettre « les évêques et les docteurs que M. l'archevêque de Cambrai y « voudroit appeler, et on a proposé toutes les conditions les plus « équitables à ce prélat ». En lisant ces paroles, qui ne croiroit qu'on m'a fait réellement cette offre, et que je l'ai refusée? Cependant voici la vérité. C'est moi qui proposai à M. l'archevêque de Paris la conférence, avec la condition d'y *admettre des évêques et des docteurs* [3]. Pour prouver que vous avez fait cette offre, vous ci-

[1] *Remarq.*, art. x, n. 47, pag. 177.
[2] *Ibid.*, art. ix, n. 34, pag. 153.
[3] *Rép. à la Relat.*, n. 76.

tez votre *premier Ecrit*, page 40. Mais il faut découvrir ici votre tour de souplesse. Pardonnez-moi ces termes, que je ne fais que dire après vous. Cette page 40 n'est point du *premier Écrit,* mais seulement des *Réflexions* que vous avez ajoutées au bout de l'écrit même. Ces *Réflexions* n'ont été faites qu'après coup, et elles parlent de la *Déclaration* comme d'un ouvrage déjà publié [1]. Or, la *Déclaration* n'a été publiée que longtemps après que tous les projets de conférences eurent été abandonnés, et longtemps après mon départ pour Cambrai. J'ai encore en original votre *premier Ecrit,* qui me fut envoyé par M. l'archevêque de Paris, avec divers endroits écrits de votre propre main. Il ne contient aucune offre d'*admettre* à la conférence *les évêques et les docteurs que je voudrois y appeler*. Voilà un étrange mécompte dans une citation si importante. Ainsi, vous citez votre propre texte aussi mal que vous citez le mien. Vous confondez deux écrits de divers temps, contre la foi de l'original, tout exprès pour pouvoir vous vanter de m'avoir fait une offre que vous ne me fites jamais, et que j'ai faite à M. l'archevêque de Paris. Vous dites, monseigneur, que ces faits n'ont point été *contredits* par moi. Il est vrai, vos mécomptes m'échappent tous les jours ; leur multitude me lasse. Je ne puis être sans cesse sous les armes en chaque page et en chaque ligne. Il le faudroit pourtant, je le vois bien, et cette expérience en doit convaincre tous les lecteurs.

Que vous reste-t-il à dire? Que je ne voulois pas soumettre le texte de mon livre en détail à l'examen qu'on en feroit dans la conférence. Faut il s'en étonner? Je voulois examiner dans la conférence tous les principes, pour convenir avec vous de tous les dogmes; après quoi je me réservois de régler en détail avec M. l'archevêque de Paris, aidé de MM. Tronson et Pirot, selon notre projet arrêté par écrit, toutes les expressions de mon livre qui vous faisoient quelque peine. Vous étoit-il permis de demander quelque chose au-delà ? étiez-vous en droit de m'en demander tant? Voilà ce que j'ai voulu faire pour acheter la paix ; voilà ce qui auroit épargné tant de trouble. Voilà ce que vous n'avez pu souffrir, parce que vous comptiez pour rien tout examen que M. l'archevêque de Paris feroit avec moi sans vous, quelques théologiens qu'il put d'ailleurs consulter. Voilà ce que vous avez refusé, parce que vous vouliez ou me réduire à la conférence pour y subir vos corrections, ou faire l'horrible scandale que vous avez fait.

Pour le religieux de distinction, je suis ravi que ce soit le Père

[1] *Réfl.* à la suite du Ier *Ecrit,* tom. XXVIII, pag. 403.

confesseur du roi, dont je reconnois comme vous la parfaite sincérité. Je puis lui avoir dit, comme à beaucoup d'autres, que je ne voulois pas me livrer à vous pour subir vos corrections. Mais je n'avois garde de lui répondre que je ne voulois pas qu'on pût dire que vous eussiez fait quelque correction dans mon livre. Il savoit avec quelle impatience j'attendois vos remarques, que vous lui aviez d'abord promis de me donner, et qui tardèrent près de six mois à venir. Il en fut scandalisé. Je sais qu'il ne put s'abstenir de vous le dire. Comment aurois-je pu lui déclarer que je ne voulois recevoir de vous aucune correction, puisqu'il étoit actuellement témoin que je vous demandois alors instamment vos remarques, pour y avoir tout l'égard qu'elles pourroient mériter, en les examinant avec M. l'archevêque de Paris, MM. Tronson et Pirot, selon un projet accepté par ce prélat? Ces personnes ne devoient pas vous être suspectes dans cet examen, et je ne pouvois vous mieux marquer que par ce choix combien je voulois profiter de vos corrections, si elles étoient bonnes. A quel propos voulez-vous donc que j'aie fait une si mauvaise réponse, pendant que j'en avois une si décisive à faire? Un esprit fertile et souple, comme vous me dépeignez, ne fait point de ces réponses dures et scandaleuses, lorsqu'il n'a que deux mots à dire pour montrer le tort de son adversaire.

XIII.

Qui est-ce qui a commencé la dispute?

Il me reste à examiner qui est-ce qui a commencé cette guerre d'écrits. J'ai fait voir que vous avancez toujours sans ombre de preuve que mon livre a été fait contre vous pour madame Guyon. Ce fait, toujours supposé et jamais prouvé, est le fondement ruineux de tout votre édifice. Après l'impression de mon livre; après votre refus des conférences en présence des évêques et des docteurs, pour tous les points de doctrine, qui eût été suivie de l'examen du texte de mon livre entre M. l'archevêque de Paris et moi avec MM. Tronson et Pirot; enfin après mon départ de Paris, cette guerre scandaleuse des écrits n'étoit point encore ouverte. L'affaire étoit encore pour ainsi dire tout entière. M. l'évêque de Chartres me fit écrire pour m'engager à faire une lettre pastorale, où je rejetterois les erreurs qu'on m'avoit imputées, et où je promettrois une nouvelle édition de mon livre. Cette lettre est à Rome en original. Ma réponse fut que je ferois la lettre pastorale, et que, pour la nouvelle édition

de mon livre, le pape feroit régler toutes choses par ses théologiens, sans que je m'en mêlasse; qu'en attendant ce qu'on régleroit à Rome, nous pouvions dès ce jour là demeurer en France paisibles et unis. C'étoit à vous à me faire cette offre : c'est moi qui l'ai faite. Si on l'eût acceptée, elle auroit empêché la division et le scandale. Qu'y a-t-on répondu? La *Déclaration* imprimée parut peu de jours après, pour toute réponse. Vous niez ce fait; vous voudriez persuader que je l'ai moi-même désavoué, en le supprimant : mais laissons tous les raisonnements subtils. Pendant que vous niez ce fait, vous n'osez dire que M. de Chartres le nie. Vous a-t-il donné procuration pour le nier de sa part? Espérez-vous de cacher au monde son aveu tacite? Parlerez-vous toujours au nom d'autrui, pour lui faire dire ce qu'il ne dit pas? Voilà donc la vraie source du scandale, et le vrai signal de la guerre. Ce fut la *Déclaration* publiée malgré une offre si pacifique. Encore faut-il observer quel fut mon premier écrit après cette dure et injurieuse *Déclaration*. Ce fut mon *Instruction pastorale,* où je ne faisois que m'expliquer par les termes les plus doux et les plus patients que je pus trouver, sans réfuter jamais personne, et sans me plaindre d'aucune accusation.

Vous dites que vous étiez obligé de désavouer publiquement une doctrine dont je vous avois rendu garant dans un livre public. Eh bien! je suppose tout ce qu'il vous plaît, quoique je ne vous aie jamais rendu garant de rien, et que je me sois contenté d'expliquer comment j'entendois les Articles, en consultant là-dessus M. l'archevêque de Paris et M. Tronson, sans vous imputer jamais d'entendre les Articles de même que moi. Mais direz-vous que le monde n'étoit pas assez instruit de l'éclat que vous aviez fait contre mon livre? Après cet éclat connu de toute la chrétienté, ne pouviez-vous pas attendre trois mois, que le pape me fît savoir qu'il jugeoit à propos, ou que j'abandonnasse mon livre, ou que je le retouchasse, ou que je le laissasse tel qu'il étoit? La vérité n'eût été en aucun péril dans cette attente si modeste, si paisible et si édifiante, et la paix n'eût point été troublée. Je l'ai offert : vous ne l'avez pas voulu, vous avez espéré de me confondre par vos violents écrits. Quel est l'auteur de tout le scandale?

Je vais plus loin, et je suppose que vous eussiez fait imprimer vos objections contre mon livre. En les faisant d'un ton modeste, comme des évêques qui consultent le pape, et qui ne sont point juges de leur confrère, vous auriez satisfait à votre conscience. J'aurois tâché de répondre dans les termes les plus soumis pour mon

supérieur, et les plus remplis de déférence pour mes confrères. Le pape auroit décidé, et l'Eglise entière eût été édifiée de notre union de cœur dans cette diversité de sentiments. L'avez-vous fait? l'avez-vous accepté, lorsque mes offres vous sollicitoient de le faire? Les avoir refusées, est-ce avoir voulu la paix? n'est-ce pas avoir *causé la division de l'épiscopat, et le scandale de la chrétienté?*

Votre ressource est de dire que c'est moi qui ai commencé à parler des faits, en m'expliquant ainsi: « Le procédé des prélats, « dont j'aurois à me plaindre, a été tel, que je ne pourrois espérer « d'être cru en le racontant. Il est bon même d'en épargner la con- « noissance au public [1]. » Mais vous ne dites pas que ces paroles ne sont qu'une réponse à votre *Déclaration*, où vous m'accusez, en altérant mon texte, des plus affreuses impiétés et du déguisement le plus hypocrite. C'est là que vous assurez que mes correctifs ne sont pas des correctifs, mais des subterfuges; c'est là que vous assurez qu'il n'y a « rien que vous n'ayez tenté pour toucher le cœur de « votre confrère [2]. » Ce n'est donc pas moi qui ai écrit le premier de ce style contagieux. Je n'ai fait que répondre en termes courts, précis, et pleins de patience. On n'a qu'à comparer vos expressions avec les miennes, dans tous nos ouvrages. Toute l'Eglise voit que je n'élève peu à peu ma voix qu'à l'extrémité, pour réprimer les plus horribles accusations, d'un ton qui n'ait rien de timide ni de douteux. Pour les faits dont je parle en cet endroit de ma *Réponse* que vous avez cité, ils ne regardent que les efforts que vous vous vantiez d'avoir faits pour me faire abandonner mon livre là-dessus. Je disois trois choses:

La première, que dans ces faits je n'avois point de tort; la seconde, que je ne serois pas cru en les racontant, parce que le public croiroit plutôt trois prélats réunis contre un seul, qu'un seul contre trois; la troisième, que je ne voulois point donner cette scène, ni montrer que le procédé de trois prélats si vénérables n'avoit pas été régulier, en me poussant avec tant de scandale sans nécessité. En effet, on ne garda aucune mesure avec moi; et il vous a échappé des termes qui le font assez entendre, quand vous dites [3] que « j'é- « tois le malade que chacun tâchoit de ramener comme il pou- « voit. » Rien n'est plus juste que cette comparaison. On amuse un malade, on lui promet tout, sans se croire sérieusement obligé à lui tenir parole; on le veut tromper pour le guérir. Il ne reste qu'à

[1] *Rép. à la Déclar.*, n. 7.
[2] *Ibid.*
[3] *Remarq.*, art. VIII, n. 40, tom. XXX, pag. 131.

savoir si ma maladie d'esprit a mérité qu'on me traitât ainsi, et qu'on se crût dispensé de toutes les règles d'un procédé édifiant avec un confrère. Si vous n'eussiez point cherché des prétextes pour augmenter le scandale, vous auriez répondu à ces paroles que vous me reprochez en vous renfermant, comme moi, dans les faits qui regardoient vos soins pour me faire rétracter mon livre. Vous n'aviez donc qu'à répondre précisément à ces faits, qui sont depuis l'impression de mon livre jusqu'à mon retour à Cambrai, et surtout aux offres pacifiques que j'avois faites à M. de Chartres. Au lieu de répondre ainsi précisément, vous avez dit que je vous *forçois* à révéler le *malheureux mystère,* et vous avez passé de la doctrine aux histoires de madame Guyon. Mais le lecteur comprendra assez que les mécomptes arrivés sur les dogmes vous ont réduit à recourir ainsi aux faits les plus odieux. en violant à pure perte les secrets les plus inviolables. Il s'apercevra aussi que vous attaquez plus violemment mes intentions personnelles, à mesure que les autres moyens vous échappent plus visiblement.

XIV.

De la version latine de mon livre.

La version latine de mon livre est un des points dont vous êtes le plus choqué. Vous n'en parlez que pour dire qu'elle est *infidèle.* Mais vos exclamations sont ici, comme en tout le reste, le supplément des preuves. Vous n'alléguez qu'un seul genre d'infidélité [1]; et si vous en aviez trouvé d'autres, vous ne voudriez pas les laisser ignorer au public. Mon crime est d'avoir traduit *intéressé* par *mercenarius*, et *intérêt propre* par *commodum mercenario affectu appetitum.* Pour le terme d'*intéressé* rendu par celui de *mercenarius,* si vous demandez encore des preuves, je ne sais plus que dire. Avez-vous oublié votre propre *Déclaration*, dans laquelle, voulant me confondre avec tant de rigueur, vous mettez le mot de *mercenarius*, où mon livre emploie celui d'*intéressé* [2]? Ainsi c'est vous-même qui me justifiez malgré vous. Pour le terme d'*intérêt propre,* il emporte évidemment la propriété. C'est l'objet en tant que propre, en tant que recherché avec propriété. N'avez-vous pas dit qu'il y a, *selon Cassien*, une espérance désintéressée..... [3]; que la poursuite du royaume des cieux n'est pas notre intérêt, mais la fin nécessaire de

[1] *Remarq.*, art. x, n. 1 et suiv.
[2] *Déclar.*, tom. xxviii, pag. 252. etc.
[3] *Inst. sur les ét. d'orais.*, liv. vi, n. 35, tom xxvii, pag. 241.

notre religion.....; que ce n'est donc pas un intérêt propre et imparfait, mais un exercice des parfaits, de désirer Jésus-Christ, et dans lui sa béatitude, ou son salut éternel? N'avez-vous pas dit vous-même [1] que, dans la *désappropriation* du cœur, *on ne veut plus rien avoir comme propre?* Cette propriété (de quelque manière qu'on la définisse) est une imperfection intérieure que tous les saints mystiques rejettent unanimement. Pour l'espérance et pour toutes les autres vertus, j'admets toujours l'objet comme bon ; je le rejette seulement en tant que propre.

Vous dites que le motif ne peut être, dans mon livre, une affection du dedans et une appétition mercenaire. Mais vous n'avez pas assez lu mon livre. Il l'assure dans les termes les plus formels : « Ce motif « d'intérêt spirituel... est ce que les mystiques ont appelé proprié- « té [2]. » Il n'est donc pas question de raisonner sur mes paroles, elles ne laissent aucun prétexte de doute ni de critique. Direz-vous que la propriété n'est pas une affection ou appétition mercenaire? Ces mots décident tout avec évidence. Mais en voici encore d'autres qui ne sont pas moins formels.

Ailleurs j'assure que le *propre intérêt* est recherché par un reste d'esprit mercenaire. Qui croira-t-on de vous ou de mon livre, quand il n'est question que du livre même? C'est donc la seule propriété de l'objet, et non sa bonté, que je retranche. A tout cela que fait le terme de motif, sur lequel vous voudriez obscurcir ce qui est clair? J'ai dit sincèrement en quel sens j'ai toujours pris ce terme. C'est, selon le pur texte du livre, qui a précédé toute dispute, *ce que les mystiques nomment propriété.* Mais quand vous le prendriez pour l'objet, vous ne feriez rien d'utile pour votre cause. Qu'on donne le nom de motif à l'objet, ou qu'on le réserve pour l'affection propriétaire que l'objet existe, tout cela est égal : que l'intérêt propre soit l'intérêt cherché avec propriété, ou bien l'affection propriétaire qui recherche l'intérêt, ce sont deux expressions qui, dans le fond, reviennent au même sens. Il faut savoir faire des *procès sur tout,* pour en faire sur ces expressions. Ce qu'il y a de réel et d'incontestable, c'est que l'âme désappropriée ne veut plus avoir d'*intérêt propre,* c'est-à-dire d'intérêt avec propriété. Comment pouvois-je exprimer dans ma traduction toute la force de ce mot de *propre,* sinon en exprimant la propriété ou affection mercenaire? Si j'eusse manqué à le faire, j'aurois commis la même infidélité contre mon texte, que vous avez commise en ne rendant les termes d'*intérêt*

[1] *Inst. sur les ét. d'orais.,* liv. x, n. 30, pag. 460.
[2] *Max.,* pag. 23 de ce volume.

propre que par celui de *commodum*, et en supprimant le terme de *propre* [1]. Les trois passages sur lesquels vous accusez ma traduction d'infidélité, ne pourroient être reconnus infidèles qu'en supposant que vous ne l'êtes pas en supprimant dans votre version le terme essentiel de *propre*.

Mais ce qui est de plus étonnant, c'est l'autorité avec laquelle vous donnez des corrections aux théologiens de Rome. « Beaucoup de « ces examinateurs, dites-vous [2], qui n'entendent point ou enten- « dent peu le françois, le jugent sur la version. Ils le jugent donc « sur des faussetés essentielles... On vante donc en vain le nombre « de ses partisans. La plupart d'eux ne le sont manifestement que « trompés par une infidèle version. » Le voilà, ce livre si empesté, et si incapable de toute saine explication, pour les erreurs duquel il a fallu que M. de Meaux, qui *me portoit dans ses entrailles comme le cher ami de toute la vie,* ait sacrifié ma personne au salut de toute l'Eglise, et ait jugé le scandale nécessaire. Le voilà, ce même livre, sans y rien changer, le voilà dans une version où il ne peut reprocher que d'avoir traduit comme lui *intéressé* par *mercenarius*, et l'*intérêt propre* par l'*intérêt recherché avec propriété* ou *affection mercenaire;* encore une fois, le voilà, ce livre si incapable d'être réduit à un sens catholique, qui devient tout-à-coup correct par sa simple version.

Mais que peut-on penser de ces graves théologiens choisis par le pape ; de ces hommes honorés de hautes dignités pour leur science et pour leur vertu ; de ces théologiens admirés à Rome, dans le royaume de Naples, en Espagne, et dans les Pays-Bas? Veulent-ils flatter le quiétisme renaissant, après que le Saint-Siége l'a foudroyé? Se laissent-ils éblouir ou corrompre par les ressorts invisibles de ma *cabale qui se fait sentir par toute la terre?* Sont-ils assez aveugles pour n'examiner pas ma version? Faut-il entendre beaucoup de françois pour s'assurer du véritable sens de deux mots, auxquels se réduit manifestement tout le système de l'ouvrage? Quand même ils n'entendroient pas le françois, leur seroit-il difficile de s'assurer, par des interprètes fidèles, de la signification de deux mots? croira-t-on qu'ils ne l'ont jamais fait dans une cause si célèbre, si importante à la religion, si vivement débattue depuis plus d'un an? auront-ils refusé d'écouter ce qu'on leur a dit de l'infidélité de ma version? n'ont-ils pas lu des écrits innombrables faits contre cet ouvrage? Lequel des deux est le plus vraisemblable, ou

[1] *Lettr. contre M. de Meaux*, sur son ouvrage intitulé: *Schola in tuto,* art. XV.
[2] *Remarq.*. art. X, n. 9, tom. XXX, pag. 163, 164.

que ces hommes sans intérêt et sans passion, choisis par le pape, pour leur grand mérite dans les écoles opposées, et de pays si différents, aient voulu se laisser tromper par une version infidèle, pour favoriser les impiétés du quiétisme ; ou que M. de Meaux les accuse d'ignorance, de témérité, de honteuse prévarication, pour s'excuser du scandale de toute la chrétienté, qui retombe sur lui ?

XV.

Des trois écrits répandus à Rome.

Voici une autre accusation, monseigneur, qui retombera encore sur vous. Vous assurez que trois écrits ont été *présentés à Rome en mon nom*[1], que je suis dans ces écrits le *défenseur des religieux* dont les prélats qui m'attaquent sont les *oppresseurs,* et que je m'*offre au Saint-Siége contre les évêques de France.* Vous dites encore « qu'il y a des écrits italiens présentés partout à Rome en mon « nom, et que vous les avez en main. » Vous ajoutez : « Pour ex- « cuser ce prélat, j'avois espéré qu'il pourroit désavouer ces écrits « scandaleux contre sa nation, contre les évêques ses confrères, et « autant contre l'Etat que contre l'Eglise.... M. de Cambrai ne dit « mot, et laisse par son silence toute la France chargée de ces re- « proches odieux. » Ce n'est donc pas assez pour vous, monseigneur, que de vouloir me faire passer pour quiétiste : vous avez encore besoin de me faire passer pour mauvais François, pour un homme dénaturé, qui renonce à sa patrie et à l'Eglise de France sa mère ; enfin pour un homme lâche, ingrat, et insensible aux grâces du roi, dont il est comblé ? Mais on va voir l'injustice de ce reproche si envenimé.

Vous parlez comme s'il ne venoit pas de vous. « Pour m'excuser, « vous espériez que je désavouerois ces écrits scandaleux. » Vous voilà donc devenu mon défenseur. C'est vous qui voulez m'*excuser*. Aussi dites-vous ailleurs que je n'ai « point d'autre parti ni d'autre « accusateur, ni d'autre dénonciateur, que moi-même[2]. » Mais puisque vous aviez tant de zèle pour m'excuser, vous deviez au moins dire qui sont mes accusateurs sur ce fait, à l'égard desquels vous vouliez chercher pour moi des excuses. Qui est-ce qui a reçu ces écrits de Rome, si ce n'est vous ? Celui qui veut m'*excuser* si officieusement est donc celui-là même qui m'accuse, et qui publie

[1] *Remarq.*, art. XI, n. 10, pag. 186.
[2] *Remarq.*, art. XI, n. 8, pag. 185.

les choses qu'il croit les plus odieuses contre l'Eglise et contre l'Etat, pour me diffamer.

Il est vrai que M. l'archevêque de Paris m'a fait, dans sa *Réponse*, quelques plaintes sur ces écrits par rapport au jansénisme, et à une prétendue opposition pour les religieux. Mais vous devez avoir vu ma réponse précise sur cet article, puisque vous avez lu ma lettre latine à ce prélat, et que vous citez deux fois cet ouvrage. Voici mes paroles traduites : « Il n'est pas juste de me rendre responsable « des bruits répandus à Rome. Le seul homme qui y parle en mon « nom est reconnu pour si sage et pour si pieux, que je puis ré- « pondre sûrement qu'il n'a jamais rien avancé que de vrai, que de « très-nécessaire à ma cause, que de conforme à la vénération in- « time que vous méritez [1]. » Sans doute, ces paroles étoient plus que suffisantes pour désavouer des écrits touchant lesquels il ne s'agissoit que du jansénisme et des religieux. M. l'archevêque de Paris, n'y mettoit pas, comme vous, toute l'Eglise de France, l'Etat et la patrie. Vous avez donc vu ma réponse, que vous faites semblant de n'avoir pas vue ; et pendant que vous vous vantez d'avoir voulu m'*excuser*, c'est vous-même qui m'accusez de ne vouloir pas désavouer des choses dont vous avez lu le désaveu formel. Je laisse au public à juger si le *plus simple de tous les hommes*, si l'*innocent théologien* a dû supprimer mon désaveu, en se faisant honneur de vouloir m'*excuser*. Souffrez qu'en passant je rapporte ici un fait remarquable.

Dès que je veux faire un ouvrage qui ne serve qu'à ma défense nécessaire à Rome, et qui ne se répande point ailleurs, ou bien que je fais un premier essai d'un ouvrage par un recueil d'épreuves ; malgré toutes mes précautions, vous trouvez moyen d'enlever mes feuilles, et de les avoir aussitôt que moi. Le plus souple de tous les hommes, et qui remue de si grands ressorts *par toute la terre,* ne peut se garantir des émissaires de l'*innocent théologien*. Non, monseigneur, un *innocent théologien* n'est point si éveillé. Ne dites plus : *Je n'en sais pas tant ;* vous n'en savez que trop, et il y paroit bien.

Revenons à ces écrits répandus à Rome ; je ne les connois que par vous, et par M. l'archevêque de Paris. On ne m'en a jamais rien mandé de Rome. Je n'en puis donc parler, puisqu'ils me sont entièrement inconnus. Mais, sans savoir ce qu'ils contiennent, je déclare à toute l'Eglise que je n'ai ni parlé ni fait parler contre

[1] *Resp. ad ep. D. arch. Paris*, art. v.

vous ni contre personne sur le jansénisme. Pour les religieux de votre diocèse, je ne sais ni s'ils se louent ni s'ils se plaignent de vous : c'est à eux à le dire, et à moi à ne me mêler que de ce qui regarde l'Eglise particulière qui m'est confiée.

Pour l'Eglise de France, pour le roi, pour l'Etat, je dirai jusqu'au dernier soupir de ma vie : Plutôt m'oublier moi-même, que d'oublier jamais ce que je dois à mon roi, à ma patrie, à l'Eglise qui m'a fait chrétien! Ce que je veux effacer de mon esprit, monseigneur, c'est l'outrage que vous me faites ; et je prie Dieu qu'il l'oublie, comme il me fait la grâce de l'oublier.

XVI.

De votre raisonnement sur la charité.

Il seroit temps de finir, monseigneur; mais quel moyen de le faire, sans rapporter vos paroles sur la charité? C'est ici où j'appelle toutes les écoles pour vous entendre ; c'est ici où vous voulez les apaiser, et me convaincre de calomnie. Ecoutons[1] : « Pour déraciner à fond une illusion si absurde et si dangereuse, il faut absolument déterminer que la charité, outre le motif primitif et principal de la gloire de Dieu considéré en lui-même, a pour motif second et moins principal, et qui se rapporte à l'autre, Dieu comme communicable, et comme communiqué à sa créature. Mais pour être le motif second et moins principal, il ne s'ensuit pas qu'il soit séparable. » Prodige de subtilité et de souplesse dans l'*innocent théologien!* Il n'ose plus dire la béatitude ou Dieu béatifiant : il craint d'alarmer les écoles, il ne parle plus que de *Dieu communiqué à sa créature*. Qui ne sait qu'on ne peut concevoir la créature sans supposer que Dieu se communique à elle à quelque degré? Mais il s'agit uniquement ici de la béatitude surnaturelle et céleste, qui comprend la vision intuitive, et par laquelle Dieu a été libre, avant ses promesses, de ne se communiquer jamais. C'est celle-là dont vous voulez faire un motif dans l'acte de charité. Quels vains adoucissements ! quel art pour exténuer en apparence ce qu'on veut faire passer insensiblement, dans l'espérance de lui rendre tout-à-coup toute sa force, dès qu'il sera passé, et qu'on aura accoutumé les esprits à cette nouveauté! La béatitude n'est plus la *raison d'aimer*, qui ne *s'explique pas d'une autre sorte;* ce n'est plus que la raison d'aimer *seconde et moins principale*. Ce

[1] *Remarq.:* conclus. § III, n. 10; tom. XXX, pag. 211.

n'est plus la *dernière fin ;* au contraire, c'est une fin *qui se rapporte à l'autre*. Jusque là on croiroit que vous changez de sentiment, et que ce motif n'est plus, selon vous, qu'accidentel dans l'acte de charité. C'est ce que M. l'évêque de Chartres vous passeroit. Mais voici ce qui découvre tout votre mystère. Vous dites que, *pour être le motif second et moins principal, il ne s'ensuit pas qu'il soit séparable*. Voilà les *unanimes* bien *désunis*. M. de Chartres assure, au contraire, qu'on ne peut faire des actes sans ce motif, et qu'*on ne peut nier* cette doctrine. Vous voulez donc que *pour déraciner à fond l'illusion si absurde et si dangereuse* du quiétisme, *il faille absolument déterminer* le contraire d'une doctrine que M. de Chartres assure *qu'on ne peut nier*. Le voilà, selon vous, dans cette *illusion si absurde et si dangereuse*. Le voilà quiétiste aussi bien que moi, et c'est de son cœur comme du mien qu'*il faut absolument déraciner à fond* le quiétisme. Vous dites qu'*il faut absolument déterminer*, etc. C'est ainsi que vous faites la loi au juge, et que vous lui enseignez ce qu'il doit faire : il le faut *absolument*. Que deviendra M. de Chartres ? Pour moi, je demeure avec lui, et je suis content que vos traits porte sur nous deux. On voit par-là combien vous prétendez que la condamnation de mon livre doive être une *détermination absolue* contre la notion commune de la charité.

Il est vrai que vous n'osez dire que le motif de la béatitude est essentiel. La béatitude ne se montre, dans vos adoucissements, que sous le nom de *Dieu communiqué*. Son motif n'est pas même nommé essentiel ; mais il n'est point *séparable*. Que l'*innocent théologien* parle ici, s'il le peut, avec simplicité. *Non séparable* veut-il dire essentiel ou non ? Quand on est si simple, et qu'on veut corriger par le bon exemple un homme si souple, on n'a pas de peine à répondre par oui ou par non, et sans hésiter.

Mais voici de nouveaux détours. « La charité, dites-vous [1], dans « son motif primitif et spécifique, est indépendante de ce motif, et « on le peut croire sans péril. » Sans doute, elle est indépendante d'un motif dans l'autre ; encore même ne pouvez-vous pas dire, selon votre principe, que la charité, dans le motif de glorifier Dieu, soit indépendante de l'autre motif, qui est celui de la béatitude : car, selon vous, Dieu ne seroit pas la raison d'aimer, pour l'homme, s'il ne vouloit pas être béatifiant. Mais je vous passe cette contradiction. Je reviens toujours à vous demander si cette vertu est en elle même véritablement indépendante de ce motif second : encore

[1] *Remarq.* : conclus., § III, n. 11, pag. 212.

une fois, n'est-il point essentiel? S'il ne l'est pas, on peut donc aimer Dieu indépendamment de la béatitude, en prenant à la lettre les suppositions impossibles. Ainsi la *raison d'aimer qui ne s'explique pas d'une autre sorte*, et qui est la *fin dernière*, ne sera plus qu'un motif partiel et accidentel à la charité. Si, au contraire, il est essentiel, il fait donc partie du motif spécifique, et vous vous jouez de toute l'école en disant que *la charité dans son motif primitif et spécifique est indépendante de ce motif*, puisque ce motif est une partie essentielle du motif spécifique même. Ainsi vous êtes réduit à condamner d'*illusion* M. de Chartres, à contredire vos propres paroles, et à vous jouer manifestement du lecteur, en voulant me confondre avec *madame Guyon*, avec *Malaval*, et avec *Molinos*. Faut-il qu'un évêque donne des armes à l'*illusion*, en la combattant par une nouveauté qui renverse et la tradition, et la notion commune des écoles catholiques!

CONCLUSION.

Quoique je n'aie rien à prouver, et que le défaut de preuve de votre part soit la pleine démonstration de mon innocence, il est bon néanmoins de rassembler ici dans une espèce d'abrégé tous les faits qui sont ou avoués, ou non contredits, ou établis par preuves littérales. D'abord, vous eûtes des ombrages contre moi sur le quiétisme; vous me fîtes des questions pour me pénétrer. Loin de chercher à sauver artificieusement madame Guyon, en vous cachant ce qu'on ne pouvoit excuser; loin d'éviter d'*approfondir*, je vous fis donner tous les manuscrits, où vous assurez avoir lu tant de folles visions. Telles étoient alors ma confiance en vous, ma bonne foi pour *approfondir* sans vouloir flatter cette personne, et mon ignorance sur les visions, dont vous voudriez me rendre responsable. Puis, vous me demandâtes des mémoires. Je vous les donnai. Ils ne contenoient aucune défense directe de madame Guyon ni de ses écrits. Vous croyiez seulement y avoir découvert une manière indirecte de l'excuser. Ces mémoires contenoient des expressions trop fortes tirées des saints. Mais vous avouez que j'ajoutai qu'il en falloit *beaucoup rabattre*. Enfin, vous levez toute la difficulté en disant qu'ils ne faisoient qu'établir les mêmes principes que mon livre. J'ai dit deux choses sur ces mémoires dans ma *Réponse* latine à M. l'archevêque de Paris.

La première, que je les avois *dictés à la hâte, sans arrangement et sans précaution*, parce qu'ils ne devoient être vus que par trois

personnes discrètes, et qui devoient savoir ce que je voulois dire: *excerpta indigesta, incomposita, præpropere, incaute dictata, ut vobis solis arbitris crederentur* [1]. C'est ici, monseigneur, où vous triomphez. *Dieu est juste,* dites-vous. Vous ajoutez: *Sa conscience le trahit.* Mais qui est-ce qui me trahit, ou ma conscience, ou votre citation infidèle? Vous mettez *præpostere* en la place de *præpropere*, quoique ces deux termes aient des significations très-différentes. Vous ajoutez ces termes *imprudemment et mal à propos*, quoique mon texte ne vous les fournisse point. Ainsi, vous me faites dire, malgré moi, que mes mémoires ont été *imprudemment, mal à propos et précipitamment dictés.* Corrigez votre traduction, avant que d'entreprendre de corriger mon livre. Dites que ces mémoires étoient *sans ordre, dictés à la hâte, et sans précaution. Dieu est juste,* monseigneur; y pensez-vous sérieusement? Il est juste contre les traducteurs infidèles.

La seconde chose que je disois est qu'il y avoit dans ces mémoires quelques expressions des saints qu'il falloit tempérer, pour les réduire au dogme théologique. Mais ces expressions n'étoient pas les miennes. Loin de me les rendre propres, je disois qu'il en falloit *rabattre beaucoup.* Vous êtes contraint de le reconnoître en disant [2] que « j'avouois qu'il y a de certains endroits d'exagération, prin-« cipalement sur saint Clément d'Alexandrie ». Qui vous croira donc, vous qui altérez si manifestement mon texte? Qui vous croira, vous qui voulez être cru sur parole? « Nous savons, dites-vous [3], « positivement que sa gnose, comme il l'appeloit en traduisant le « grec de saint Clément d'Alexandrie, quoique pleine des senti-« ments les plus outrés, est encore aujourd'hui la règle secrète du « parti ». Comment savez-vous cette fable? Comment sait-on ce qui ne peut être su, puisqu'il ne fut jamais? Ce que vous *savez positivement* est aussi vrai que votre traduction est fidèle. Mais revenons à la narration des faits.

Je n'aurois signé les XXXIV Articles que contre ma persuasion, si on n'y eût pas fait les additions qu'on y fit. Mais après les additions je signai sans hésiter, et sans dire un seul mot. En ce temps-là vous jugiez *très-important* que *l'instruction des princes* demeurât *en de si bonnes* mains. Vous *applaudîtes à ma nomination* pour l'archevêché de Cambrai, vous vous offrites pour me sacrer; et vous écrivîtes même des raisons pour vaincre des difficultés, et pour prouver

[1] *Resp. ad ép. D. Paris,* art. 1.
[2] *Remarq.,* art. III, n. 12, tom, XXX, pag. 63.
[3] *Ibid.*

que vous pouviez faire cette cérémonie. Avant de la faire, vous n'eûtes avec moi aucune *conversation de vive voix* sur les matières de spiritualité, quoique mes manuscrits et ma signature des Articles *par obéissance, contre ma persuasion,* dussent vous persuader que je joignois la dissimulation au fanatisme.

Quoique le monde sût que j'avois vu et estimé madame Guyon, *personne que vous connussiez* ne croyoit alors que je soutinsse sa doctrine. Cependant vous crûtes qu'il étoit nécessaire de me faire condamner, par une approbation du livre que vous prépariez, le *sens propre, naturel et unique des livres de madame Guyon, sans restriction des intentions personnelles*. Je ne crus pas devoir souscrire à cette espèce de formulaire ; je crus pouvoir juger des intentions de cette personne comme vous en aviez jugé vous-même en acceptant son acte de soumission, où elle assuroit, non pour se chercher une excuse, mais pour se rendre le témoignage qu'elle se devoit en simplicité, qu'elle *n'avoit eu intention de rien avancer de contraire à l'esprit de l'Église.* Il me parut que la plus grossière villageoise n'auroit pu avoir l'intention d'enseigner les impiétés évidentes et monstrueuses que vous imputiez à madame Guyon, sans vouloir manifestement combattre l'*esprit de l'Église.* Vous jugeâtes que le refus de mon approbation étoit une rupture de *toute union* dans l'épiscopat. Comme vous aviez dit que vous m'aviez demandé mon approbation, et qu'ensuite elle ne parut pas, vous fîtes assez entendre par-là que je vous l'avois refusée. Ainsi ceux qui n'avoient pas cru jusqu'alors que je défendisse madame Guyon, commencèrent à en être persuadés par ces circonstances, et par les discours de vos amis. Mon livre ne fut fait ni contre vous ni pour madame Guyon, puisque je l'ai fait en consultant vos amis *unanimes*, qui crurent que vous m'aviez mis dans cette nécessité, et qui étoient aussi opposés que vous à madame Guyon. M. l'archevêque de Paris et M. Tronson jugèrent mon livre *correct et utile.* M. Pirot le trouva *tout d'or*, et refusa de l'examiner plus longtemps. Le livre fut imprimé en mon absence, et publié sans ma participation.

Quand mon livre parut, vous promîtes à diverses personnes considérables que, si vous y trouviez des choses répréhensibles, vous me donneriez vos remarques en secret et de bonne amitié (il est vrai que peu de jours après, vous dîtes aux mêmes personnes que vous les montreriez à M. l'archevêque de Paris ; mais vous ne dîtes point que vous ne vouliez me les donner que comme des objections communes entre vous et lui). Presque en même temps, et au préjudice de ces engagements accompagnés de tant de dé-

monstrations d'un renouvellement d'amitié, vous demandâtes pardon au roi de lui avoir caché depuis plusieurs années que j'étois quiétiste.

Quand vous crûtes être bien assuré des deux autres prélats, vous demandâtes que nous eussions, vous et moi, quelques conférences en leur présence ; mais vous n'offrîtes jamais d'y admettre des évêques et des docteurs. De mon côté, je demandai des réponses par écrit à des questions. Vous m'en promites. Je vous en donnai ; vous refusâtes celles que vous veniez de me promettre par un écrit envoyé à Rome, et vous revîntes à demander des conférences, disant qu'on y écriroit les *propositions qu'on auroit avancées.*

Enfin j'acceptai les conférences, à condition qu'on écriroit tout, qu'on y admettroit des évêques et des docteurs, et qu'on y traiteroit tous les points de doctrine ; mais j'ajoutai que pour le texte de mon livre je me réservois d'en faire la discussion avec M. l'archevêque de Paris, MM. Tronson et Pirot, suivant un projet écrit que M. l'archevêque de Paris avoit accepté. Sur cette dernière condition, on me répondit que les conférences ne serviroient de rien. Je revins à Cambrai, et j'envoyai à Rome. M. de Chartres me fit proposer de faire une instruction pastorale, et d'y promettre une nouvelle édition de mon livre. Je répondis que l'instruction pastorale étoit toute prête : que pour la nouvelle édition du livre, je la laisserois régler par les théologiens du pape, et qu'en attendant je serois ravi de demeurer en paix, en silence, et uni de cœur avec mes confrères. Au lieu d'accepter une offre si pacifique, on publia contre moi votre *Déclaration*. Tout le reste a été public.

Après avoir rapporté l'abrégé des faits qui résultent de vos écrits mêmes, ou qui ne sont pas contredits, ou dont je donne la preuve décisive, je répète ce que je ne puis assez inculquer. Je n'ai jamais ni soutenu ni excusé en aucun sens les livres de madame Guyon ; j'ai seulement excusé, dans un mémoire destiné à n'être lu que de trois ou quatre personnes, les intentions de madame Guyon, comme vous les lui avez fait excuser vous-même dans l'acte de ses soumissions que vous reconnoissez pour vrai : ce qui ne justifie en rien aucun sens de ses livres. Je l'ai toujours laissée, même pour tout ce qui est personnel, au jugement de ses supérieurs, sans y prendre aucune part.

C'est vous qui m'avez forcé à me justifier sur l'estime que j'ai eue pour elle ; et puis vous ne cherchez que des sophismes, pour

confondre des choses si différentes, et pour me rendre odieux par cette estime si innocente. C'est l'estime que j'ai eue pour la personne, et non la personne même, que je travaille à justifier. C'est vous qui m'avez réduit à faire cette justification. Si on vérifie qu'elle m'a trompé, je détesterai d'autant plus ses intentions, qu'elles auront été déguisées par une plus profonde hyppocrisie.

Pour les faits sur lesquels vous citez M. Tronson, je ne crains point son témoignage, et je me confie tellement en sa piété que je ne puis attendre de lui que la vérité toute pure, quand on la lui demandera.

Ma conclusion est toute naturelle. Vous concluez que je suis l'auteur du scandale, et que mon livre doit être flétri d'une censure, parce que je n'ai écrit que pour rompre l'union de l'épiscopat et pour défendre madame Guyon. Je soutiens au contraire que cette accusation sans preuve fait tomber le scandale sur vous. Je n'ai excusé les intentions de la personne que comme vous les lui aviez fait excuser dans son acte de soumission. Quoique je les aie excusées dans un mémoire secret, je ne l'ai point fait dans mon livre. Pour les ouvrages de cette personne, je ne les ai excusés en rien; d'où je conclus que mon livre doit être déclaré très-pur par deux raisons claires : 1° Un livre qui se trouve correct par sa simple version latine, où vous ne pouvez critiquer qu'une infidélité imaginaire, n'a aucun besoin d'explication. 2° Quand même il auroit besoin d'explication, la *présomption,* selon votre règle, seroit pour moi. Reconnoissez vos propres paroles [1] : « Nous approuvons les « explications dans les expressions ambiguës..... Nous convenons « que dans celles de cette nature la présomption est pour l'auteur, « surtout quand cet auteur est un évêque dont nous honorons la « piété. »

Je laisse beaucoup de choses sans réponse particulière, parce que les faits éclaircis décident de tous les autres, et que ceux dont j'épargne la discussion au lecteur ne devroient être appelés, dans votre langage, que des *minuties*. Mais si vous jugez à propos de vous en plaindre, je répondrai exactement à tout. Il ne me reste qu'à conjurer le lecteur de relire patiemment votre *Relation* avec ma *Réponse,* et vos *Remarques* avec cette *Lettre*. J'espère qu'il ne reconnoîtra point en moi le *Montan* d'une nouvelle *Priscille,* dont vous avez voulu effrayer l'Eglise. Cette comparaison vous paroît *juste* et mo-

[1] Ier *Ecrit*, n. 5, tom. XXVIII, pag. 397.

dérée ; vous la justifiez en disant qu'il ne s'agissoit entre Montan et Priscille que d'un *commerce d'illusion* [1]. Mais vos comparaisons tirées de l'histoire réussissent mal. Comme la docilité de Synésius ne ressembloit point à la mienne, ma prétendue illusion ne ressemble point aussi à celle de Montan. Ce fanatique avoit détaché de leurs maris deux femmes qui le suivoient. Il les livra à une fausse inspiration qui étoit une véritable possession de l'esprit malin, et qu'il appeloit l'esprit de prophétie. Il étoit possédé lui-même aussi bien que ces femmes ; et ce fut dans un transport de la fureur diabolique, qui l'avoit saisi avec Maximille, qu'ils s'étranglèrent tous deux [2]. Tel est cet homme, l'horreur de tous les siècles, avec lequel vous comparez votre confrère, *ce cher ami de toute la vie que vous portez dans vos entrailles*, et vous trouvez mauvais qu'il se plaigne d'une telle comparaison. Non, monseigneur, je ne m'en plaindrai plus ; je n'en serai affligé que pour vous. Et qui est-ce qui est à plaindre, sinon celui qui se fait tant de mal à soi-même, en accusant son confrère sans preuve ? Dites que vous n'êtes point mon accusateur [3], en me comparant à Montan. Qui vous croira, et qu'ai-je besoin de répondre ? Pouviez-vous jamais rien faire de plus fort pour me justifier, que de tomber dans ces excès et dans ces contradictions palpables en m'accusant ? Vous faites plus pour moi que je ne saurois faire moi-même. Mais quelle triste consolation, quand on voit le scandale qui trouble la maison de Dieu, et qui fait triompher tant d'hérétiques et de libertins !

Quelque fin qu'un saint pontife puisse donner à cette affaire, je l'attends avec impatience, ne voulant qu'obéir, ne craignant que de me tromper, et ne cherchant que la paix. J'espère qu'on verra dans mon silence, dans ma soumission sans réserve, dans mon horreur constante pour l'illusion, dans mon éloignement de tout livre et de toute personne suspecte, que le mal que vous avez voulu faire craindre est aussi chimérique que le scandale a été réel, et que les remèdes violents contre des maux imaginaires se tournent en poison.

Je suis, etc.

[1] *Remarq.*, art. XI, n. 9, tom. XXX, pag. 185.
[2] NICEPH. CALL. *Hist.*, lib. IV, cap. XXII, XXIII et XXIV, pag. 319 et sep.
[3] *Remarq.*, art. XI, n. 8, tom. XXX, pag. 185.

CONDAMNATION ET DÉFENSE

FAITE PAR NOTRE TRÈS-SAINT PÈRE INNOCENT, PAR LA PROVIDENCE DIVINE PAPE XII,

Du livre imprimé à Paris, en 1697, sous ce titre : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, etc.

INNOCENT PAPE XII,

Pour perpétuelle mémoire :

Comme il est venu à la connoissance de notre Siége apostolique qu'un certain livre françois avoit été mis au jour sous ce titre : Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, par messire François de Salignac-Fénelon, *archevêque-duc de Cambrai. précepteur de messeigneurs les ducs de Bourgogne, d'Anjou et de Berry ; à Paris, chez Pierre Aubouin, Pierre Émery, Charles Clousier,* 1697 ; et que le bruit extraordinaire que ce livre avoit d'abord excité en France, à l'occasion de la doctrine qu'il contient, comme n'étant pas saine, s'étoit depuis tellement répandu, qu'il étoit nécessaire d'appliquer notre vigilance pastorale à y remédier ; nous avons mis ce livre entre les mains de quelques-uns de nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Eglise romaine, et d'autres docteurs en théologie, pour être par eux examiné avec la maturité que l'importance de la matière sembloit demander. En exécution de nos ordres, ils ont sérieusement et pendant un long temps examiné dans plusieurs congrégations, diverses propositions extraites de ce même livre, sur lesquelles ils nous ont rapporté de vive voix et par écrit ce qu'ils ont jugé de chacune. Nous donc, après avoir pris les avis de ces mêmes cardinaux et docteurs en théologie, dans plusieurs congrégations tenues à cet effet en notre présence ; désirant, autant qu'il nous est donné d'en haut, prévenir les périls qui pourroient menacer le troupeau du Seigneur, qui nous a été confié par ce pasteur éternel ; de notre propre mouvement et de notre certaine science, après une mûre délibération, et par la plénitude de l'autorité apostolique, condamnons et réprouvons, par la teneur des présentes, le livre susdit en quelque lieu et en quelque autre langue qu'il ait été imprimé, de quelque édition et de quelque version qu'il s'en soit faite ou qu'il s'en puisse faire dans la suite, d'autant que par la lecture et par l'usage de ce livre les fidèles pourroient être insensiblement induits dans des erreurs déjà condamnées par l'Eglise catholique : et outre cela, comme contenant des propositions qui, soit dans le sens des paroles comme il se présente d'abord, soit eu égard à la liaison des principes, sont téméraires, scandaleuses, malsonnantes, offensant les oreilles pieuses, sont pernicieuses dans la pratique, et même erronées respectivement. Faisons défense à tous et un chacun des fidèles, même à ceux qui devroient être ici nommément exprimés, de l'imprimer, le décrire, le lire, le garder et s'en servir, sous peine d'excommunication que les contrevenants encourront par le fait même et sans autre déclaration. Voulons et commandons, par l'autorité apostolique, que quiconque aura ce livre chez soi, aussitôt qu'il aura connoissance des présentes lettres, le mette sans aucun délai entre les mains des ordinaires des lieux, ou des inquisiteurs d'hérésie : nonobstant toutes choses à ce contraires. Voici quelles sont les propositions contenues au livre susdit, que nous avons condamnées, comme nous venons de marquer, par notre jugement et censures apostoliques traduites du françois en latin.

I. Il y a un état habituel d'amour de Dieu, qui est une charité pure et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre... Ni la crainte des châtiments, ni le désir des récompenses, n'ont plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant [1].

[1] Nous avons cru qu'on verroit ici avec plaisir le résumé de ces motifs, tirés des écrits mêmes de Bossuet.

La Ire proposition, en disant que *la crainte des châtiments et le désir des récompenses n'ont plus de part dans l'état habituel du pur amour*, exclut de l'état de perfection le désir des récompenses éternelles, contre le principe qui oblige tout fidèle à espérer, désirer et demander son salut éternel en tout état, quoique non à tout moment. (*Déclaration* des trois Prélats, tom. XXVIII des Œuvres de Bossuet, pag. 225, etc. *Summa Doctrinæ*, § 6).

La IIe proposition exclut de l'état de perfection les actes d'espérance, car elle enseigne que dans cet état, *on perd tout motif intéressé de crainte ou d'espérance*; or ce terme de *motif intéressé*, après la motion de l'*intérêt propre* donnée dans la proposition précédente, signifie à la rigueur l'attachement même surnaturel aux récompenses éternelles. (*Déclaration*, ibid. *Summa Doctrinæ*, ibid).

La IIIe insinue que tous ne doivent pas être excités à la perfection de la charité, que tous ne sont pas appelés à la perfection, et n'ont pas la grâce nécessaire pour y arriver. (*Déclaration*, pag. 272. *Summa Doctrinæ*, § 2, vers la fin, § 5).

La IVe représente le désir de notre *intérêt propre*, c'est-à-dire le désir même des biens surnaturels, comme contraire à la sainte indifférence, et par conséquent comme contraire à la perfection. (*Déclaration*, pag. 256).

La Ve et la VIe enseignent ou supposent la même chose. (*Déclaration*. ibid).

La VIIe suppose que, dans le temps des épreuves, Dieu ôte à une âme toute espérance pour son salut éternel. (*Summa Doctrinæ*, § 12).

La VIIIe prise à la rigueur, autorise le *sacrifice absolu* de la béatitude éternelle, dans les grandes épreuves de la vie intérieure. (*Déclaration*, Pag. 260, etc., 277, etc. *Summa Doctrinæ*, § 4).

La IXe autorise le désespoir, en supposant qu'il est permis à une âme d'être *persuadée d'une persuasion réfléchie, qu'elle est justement réprouvée de Dieu.* (*Déclaration* et *Summa Doctrinæ*, § 4).

La Xe, XIe et XIIe expriment la même erreur que les deux précédentes. (*Déclaration* et *Summa Doctrinæ*, ibid).

La XIIIe suppose que l'âme de Jésus-Christ a éprouvé pendant sa passion un *trouble involontaire.* (*Déclaration*, pag. 276).

La XIVe paroît avoir été condamnée relativement à la IXe, qui suppose que les réflexions appartiennent à la partie inférieure de l'âme, c'est-à-dire à l'imagination, d'où il suivroit que le désespoir, *même réfléchi*, est involontaire. (*Déclaration*, pag. 277, *Summa*, § 5).

La XVe et la XVIe supposent que l'oraison ordinaire n'est que pour les imparfaits, et que les parfaits ne doivent plus y revenir contre le sentiment commun des saints, qui enseignent que l'on peut arriver à la perfection sans passer par les oraisons extraordinaires, et qu'il est souvent utile aux contemplatifs de revenir à l'oraison ordinaire. (*Déclaration* pag. 270, § 2). Lettre à madame de La Maisonfort du 1er mai 1770, n. 14.

La XVIIe exclut de certains *états* de la vie intérieure la *vue distincte et réfléchie de Jésus-Christ*. (*Déclaration*, pag. 266).

La XVIIIe, en disant que dans l'état de perfection, appelée par les mystiques état passif, *on ne veut plus être vertueux pour soi*, exclut de cet état le désir de la récompense éternelle. De plus, elle tend à diminuer dans les parfaits, le désir de la perfection, en ajoutant que les parfaits ne sont jamais si vertueux que lorsqu'*ils ne sont plus attachés à l'être.* (*Déclaration*, pag. 263, etc.).

La XIXe suppose que l'âme parfaite ne veut plus l'amour *en tant qu'il est sa perfection et son bonheur.* Il est certain au contraire que l'âme parfaite veut l'amour, même sous ce rapport, puisqu'elle est toujours obligée d'espérer et de désirer sa perfection et son bonheur éternel, etc. (*Déclaration*, pag. 263, etc.).

La XXe répète la même erreur en d'autres termes. (*Déclaration*, pag. 263, etc.).

La XXIe attribue aux saints mystiques une doctrine propre à favoriser la paresse et la négligence dans la pratique des vertus (*Déclaration*, pag. 264).

La XXIIe suppose que tous ne sont pas appelés à la perfection, et n'ont pas la grâce pour y arriver. (*Déclar.*, pag. 272, *Summa*, § 2.).

La XXIIIe exclut de l'état de la perfection les actes d'espérance, d'après la notion que l'auteur a donnée de l'état du *pur amour* dans sa première proposition. Bossuet ajoute que cette

II. Dans l'état de la vie contemplative ou unitive, on perd tout motif intéressé de crainte et d'espérance.

III. Ce qui est essentiel pour la direction est de ne faire que suivre pas à pas la grâce avec une patience, une précaution et une délicatesse infinie. Il faut se borner à laisser faire Dieu, et ne porter jamais au pur amour que quand Dieu, par l'onction intérieure, commence à ouvrir le cœur à cette parole, qui est si dure aux âmes encore attachées à elles-mêmes, et si capables ou de les scandaliser ou de les jeter dans le trouble.

IV. Dans l'état de la sainte indifférence, l'âme n'a plus de désirs volontaires et délibérés pour son intérêt, excepté dans les occasions où elle ne coopère pas fidèlement à toute sa grâce.

V. Dans cet état de la sainte indifférence, on ne veut rien pour soi; mais on veut tout pour Dieu: on ne veut rien pour être parfait ni bienheureux pour son propre intérêt; mais on veut toute perfection et toute béatitude, autant qu'il plaît à Dieu de nous faire vouloir ces choses par l'impression de sa grâce.

VI. En cet état, on ne veut plus le salut comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de tous nos intérêts; mais on le veut d'une bonne volonté pleine, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut, et qu'il veut que nous voulions pour lui.

VII. L'abandon n'est que l'abnégation ou renoncement de soi-même, que Jésus-Christ nous demande dans l'Evangile, après que nous aurons tout quitté au-dehors. Cette abnégation de nous-mêmes n'est que pour l'intérêt propre... Les épreuves extrêmes où cet abandon doit être exercé sont les tentations, par lesquelles Dieu jaloux veut purifier l'amour, en ne lui faisant voir aucune ressource ni aucune espérance pour son intérêt propre, même éternel.

VIII. Tous les sacrifices que les âmes les plus désintéressées font d'ordinaire sur leur béatitude éternelle sont conditionnels... Mais ce sacrifice ne peut être absolu dans l'état ordinaire; il n'y a que le cas de ces dernières épreuves où ce sacrifice devient en quelque manière absolu.

IX. Dans les dernières épreuves une âme peut être invinciblement persuadée d'une persuasion réfléchie, et qui n'est pas le fond intime de la conscience, qu'elle est justement réprouvée de Dieu.

X. Alors l'âme divisée d'avec elle-même expire sur la croix avec Jésus-Christ, en disant: *O Dieu, mon Dieu! pourquoi m'avez-vous abandonné?* Dans cette impression involontaire du désespoir, elle fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité.

XI. En cet état une âme perd toute espérance pour son propre intérêt; mais elle ne perd jamais, dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans ses actes directs et intimes, l'espérance parfaite, qui est le désir désintéressé des promesses.

XII. Un directeur peut alors laisser faire à cette âme un acquiescement simple à la perte de son intérêt propre, et à la condamnation juste où elle croit être de la part de Dieu.

XIII. La partie inférieure de Jésus-Christ sur la croix ne communiquoit pas à la supérieure son trouble involontaire.

XIV. Il se fait, dans les dernières épreuves, pour la purification de l'amour

XXIII[e] proposition ôte aux vertus distinguées de leurs motifs propres, et confond ainsi les différentes vertus entre elles. (*Déclar.*, pag. 262).

En effet, quoique l'exercice de toutes les vertus, dans l'état de la plus haute perfection, soit commandé par la charité, elles ne cessent pas d'avoir chacune leur motif propre, distingué de celui de la charité: on ne peut donc pas dire que dans l'état de la perfection, le pur amour soit l'*unique motif* de tous les actes délibérés.

une séparation de la partie supérieure de l'âme d'avec l'inférieure... Les actes de la partie inférieure dans cette séparation sont d'un trouble entièrement aveugle et involontaire, parce que tout ce qui est intellectuel et volontaire est de la partie supérieure.

XV. La méditation consiste dans des actes discursifs qui sont faciles à distinguer les uns des autres... Cette composition d'actes discursifs et réfléchis est propre à l'exercice de l'amour intéressé.

XVI. I. Il y a un état de contemplation si haute et si parfaite, qu'il devient habituel: en sorte que toutes les fois qu'une âme se met en actuelle oraison, son oraison est contemplative et non discursive. Alors elle n'a plus besoin de revenir à la méditation, ni à ses actes méthodiques.

XVII. Les âmes contemplatives sont privées de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ en deux temps différents...: premièrement, dans la ferveur naissante de leur contemplation... Secondement, une âme perd de vue Jésus-Christ dans les dernières épreuves.

XVIII. Dans l'état passif,... on exerce toutes les vertus distinctes, sans penser qu'elles sont vertus: on ne pense en chaque moment qu'à faire ce que Dieu veut, et l'amour jaloux fait tout ensemble qu'on ne veut plus être vertueux (pour soi), et qu'on ne l'est jamais tant que quand on s'est plus attaché à l'être.

XIX. On peut dire en ce sens que l'âme passive et désintéressée ne veut plus même l'amour en tant qu'il est sa perfection et son bonheur, mais seulement en tant qu'il est ce que Dieu veut de nous,

XX. Les âmes transformées... en se confessant doivent détester leurs fautes, se condamner, et désirer la rémission de leurs péchés, non comme leur propre puiification et délivrance, mais comme chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire.

XXII. Les saints mystiques ont exclu de l'état des âmes transformées les pratiques de vertu.

XXII. Quoique cette doctrine (*du pur amour*) fût la pure et simple perfection de l'Evangile marquée dans toute la tradition, les anciens pasteurs ne proposoient d'ordinaire au commun des justes que les pratiques de l'amour intéressé proportionnées à leur grâce.

XXIII. Le pur amour fait lui seul toute la vie intérieure, et devient alors l'unique principe et l'unique motif de tous les actes délibérés et méritoires.

Au reste, nous n'entendons point, par la condamnation expresse de ces propositions, approuver aucunement les autres choses contenues au même livre. Et afin que ces présentes lettres viennent plus aisément à la connoissance de tous, et que personne n'en puisse prétendre cause d'ignorance, nous voulons pareillement, et ordonnons par l'autorité susdite, qu'elles soient publiées aux portes de la basilique du prince des apôtres, de la chancellerie apostolique, et de la cour générale au mont Citorio, et à la tête du champ de Flore dans la ville, par l'un de nos huissiers, suivant la coutume, et qu'il en demeure des exemplaires affichés aux mêmes lieux: en sorte qu'étant ainsi publiées, elles aient, envers tous et un chacun de ceux qu'elles regardent, le même effet qu'elles auroient étant signifiées et intimées à chacun d'eux en personne; voulant aussi qu'on ajoute la même foi aux copies et aux exemplaires même imprimés des présentes lettres, signés de la main d'un notaire public et scellés du sceau d'une personne constituée en dignité ecclésiastique, tant en jugement que dehors, et par toute la terre, qu'on ajouteroit à ces mêmes lettres représentées et produites en original. Donné à Rome, à Sainte-Marie-Majeure, sous l'anneau du Pêcheur, le douzième jour de mars M.DC.XCIX, l'an huitième de notre pontificat.

Signé: J.-F. CARD. ALBANO.

Et plus bas:

L'an de N. S. J.-C. 1699, indiction septième, le 13 de mars, et du pontificat de notre saint père le pape par la providence divine, Innocent XII, l'an huitième, le bref susdit a été affiché et publié aux portes de la basilique du prince des apôtres, de la grande cour d'Innocent, à la tête du champ de Flore, et aux autres lieux de la ville accoutumés, par moi, François Périno, huissier de notre très-saint père le pape.

Signé: Sébastien Vasello, maître des huissiers

MANDEMENT

DE MONSEIGNEUR

L'ARCHEVÊQUE-DUC DE CAMBRAI.

François, par la miséricorde de Dieu et la grâce du Saint-Siége apostolique, archevêque-duc de Cambrai, prince du Saint-Empire, comte du Cambrésis, etc., au clergé séculier et régulier de notre diocèse salut et bénédiction en notre Seigneur.

Nous nous devons à vous sans réserve, mes très-chers Frères, puisque nous ne sommes plus à nous, mais au troupeau qui nous est confié : *nos autem servos per Jesum.* C'est dans cet esprit que nous nous sentons obligé de vous ouvrir ici notre cœur, et de continuer à vous faire part de ce qui nous touche sur le livre intitulé : *Explication des Maximes des Saints.*

Enfin notre saint père le Pape a condamné ce livre avec les vingt-trois propositions qui en ont été extraites par un bref daté du douze mars, qui est maintenant répandu partout, et que vous avez déjà vu.

Nous adhérons à ce bref, mes très-chers Frères, tant pour le texte du livre que pour les vingt-trois propositions, simplement, absolument, et sans ombre de restriction. Ainsi nous condamnons tant le livre que les vingt trois propositions, précisément dans la même forme et avec les mêmes qualifications, simplement, absolument, et sans aucune restriction. De plus nous défendons sous la même peine, à tous les fidèles de ce diocèse, de lire et de garder ce livre.

Nous nous consolerons, mes très-chers Frères, de ce qui nous humilie, pourvu que le ministère de la parole que nous avons reçu du Seigneur pour votre sanctification n'en soit pas affoibli, et que, nonobstant l'humiliation du pasteur, le troupeau croisse en grâce devant Dieu.

C'est donc de tout notre cœur que nous vous exhortons à une

soumission sincère, et à une docilité sans réserve, de peur qu'on n'altère insensiblement la simplicité de l'obéissance pour le Saint-Siége, dont nous voulons, moyennant la grâce de Dieu, vous donner l'exemple jusqu'au dernier soupir de notre vie.

A Dieu ne plaise qu'il soit jamais parlé de nous, si ce n'est pour se souvenir qu'un pasteur a cru devoir être plus docile que la dernière brebis du troupeau, et qu'il n'a mis aucune borne à sa soumission !

Je souhaite, mes très-chers Frères, que *la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit demeure avec vous tous*. Amen.

Donné à Cambrai, le 9 avril 1699.

Signé François, *arch.-duc de Cambrai.*



RÉFUTATION

DU SYSTÈME DU P. MALEBRANCHE

SUR

LA NATURE ET LA GRACE.

CHAPITRE PREMIER.

Exposition du système de l'auteur et du dessein de cette réfutation.

Il m'a paru, en lisant la *Recherche de la vérité,* que l'auteur du livre joignoit à une grande connoissance des principes de la philosophie un amour sincère pour la religion. Quand j'ai lu ensuite son ouvrage *de la Nature et de la Grâce,* l'estime que j'avois pour lui m'a persuadé qu'il s'étoit engagé insensiblement à former ce système sans envisager les conséquences qu'on en peut tirer contre les fondements de la foi. Ainsi je crois qu'il est important de les lui montrer.

Voici les principales choses qui composent ce système : Dieu étant un être infiniment parfait ne doit rien faire qui ne porte le caractère de son infinie perfection : ainsi, parmi tous les ouvrages qu'il peut faire, sa sagesse le détermine toujours à produire le plus parfait. Il est vrai qu'il est libre pour agir ou pour n'agir pas au-dehors ; mais, supposé qu'il agisse, il faut qu'il produise tout ce qu'il y a de plus parfait parmi les êtres possibles : l'ordre l'y détermine invinciblement ; il seroit indigne de lui de ne s'y conformer pas.

Il s'ensuit de ce principe qu'il n'a dû produire le monde que dans le temps. En voici la raison : il étoit libre de ne le produire pas ; c'est ce que nous avons déjà vu : il a donc pu délibérer pour le produire ; or, en délibérant, et en consultant l'ordre, il a trouvé qu'il étoit plus digne de sa sagesse de ne le produire que dans le temps, pour donner à son ouvrage un caractère de dépendance.

Mais il est vrai aussi qu'après avoir produit le monde, il doit le faire durer éternellement; puisque Dieu est immuable dans ses desseins, et qu'il doit donner à son ouvrage un caractère d'immutabilité.

Voilà donc l'auteur engagé à trouver dans le monde un caractère de perfection infinie; il prétend le faire par deux moyens.

Le premier consiste en ce que Dieu produit l'ouvrage le plus parfait qu'il puisse produire, par des voies simples. Il pourroit ajouter plusieurs beautés apparentes à son ouvrage, mais il ne pourroit le faire sans déroger à cette simplicité de voies, et sans blesser l'ordre dont les lois lui sont inviolables. Ainsi, un ouvrage qui paroît en lui-même d'une perfection bornée ne laisse pas d'être l'ouvrage le plus parfait de tous les possibles, à cause de l'ordre et de la simplicité des voies par lesquelles Dieu le produit, et par conséquent il porte le caractère des attributs et de l'infinie perfection de son créateur.

Qu'est-ce que cette simplicité de voies? Voici comment l'auteur l'explique. Dieu, connoissant toutes les manières de faire son ouvrage, choisit celle qui lui coûtera le moins de volontés particulières, celle où il voit que les volontés générales seront plus fécondes en effets propres à le glorifier; il est déterminé invinciblement à ce choix par l'ordre immuable. Par exemple il auroit pu, en ajoutant des volontés particulières aux lois générales du mouvement, empêcher que la pluie ne tombât inutilement dans la mer, et faire que cette pluie arrosât des terres qu'elle auroit rendues fertiles : mais il est plus parfait à Dieu de s'épargner des volontés particulières, que d'ajouter cette perfection à son ouvrage.

Pour produire un plus grand nombre d'effets sans blesser cette simplicité des lois générales, Dieu a établi certains êtres comme causes occasionnelles de certaines choses qui arrivent, et qu'on ne peut attribuer aux volontés générales de Dieu. Par exemple, il a établi les anges causes occasionnelles des miracles de l'ancien Testament; c'est-à-dire que les anges ne sont point les causes réelles de ces miracles, parce qu'ils n'ont pas en eux la vertu de les produire. Mais Dieu s'est fait à soi-même une loi générale de faire ces miracles à l'occasion des volontés des anges; en un mot, il a bien voulu que la volonté des anges le déterminât à les faire.

Mais, comme l'auteur avoit besoin d'aller plus loin pour montrer que l'ouvrage de Dieu a un caractère de perfection infinie, il joint au principe de la simplicité des voies de Dieu un second principe qui achève de former son système : c'est que le monde seroit

un ouvrage indigne de l'infinie perfection de Dieu, si Jésus-Christ n'entroit dans le dessein de la création. Dieu n'a pu créer le monde qu'en vue de l'incarnation du Verbe. Quand même l'homme n'auroit jamais péché, la naissance de Jésus-Christ eût été d'une nécessité absolue.

Jésus-Christ étant le chef de tous les ouvrages de Dieu, le tout où Jésus-Christ se trouve compris est d'une perfection infinie ; et on peut dire qu'à regarder ce tout, dont Jésus-Christ fait le prix et la perfection, la sagesse et la puissance divine ne pouvoient rien produire de plus parfait.

Au reste, Jésus-Christ ne fait pas seulement la perfection de l'ouvrage par sa propre excellence, qu'il communique au tout, il fait encore cette perfection en conservant la simplicité des lois générales, étant établi par son père comme l'unique cause occasionnelle de toutes les grâces. Il les fait répandre sur tous ceux pour lesquels il prie en particulier ; et il sauve ainsi tous ceux qui sont sauvés, sans qu'il en coûte à son père des volontés particulières.

Jésus-Christ étant donc établi médiateur ou cause occasionnelle de toutes les grâces que Dieu distribue, sa prière est ce qui détermine toujours Dieu à donner la grâce aux hommes. Mais comme Jésus-Christ en tant qu'homme est une créature d'une puissance bornée, il ne peut prier pour tous les hommes. Ceux pour lesquels il prie en particulier pour les faire entrer dans le dessein de son édifice spirituel ont la grâce ; ceux pour lesquels ils ne prient pas en sont privés, et périssent.

A la vérité, Dieu, par une volonté générale, veut que tous soient sauvés et reçoivent la grâce ; mais comme il ne pourroit la donner à tous, indépendamment de la cause occasionnelle, qui est Jésus-Christ, que par des volontés particulières, il est plus parfait à Dieu de laisser périr tous ceux qui périssent, que de former en leur faveur des volontés particulières.

Mais comment est-ce que Jésus-Christ se détermine à prier pour les uns plutôt que pour les autres? C'est sur quoi je ne veux point dire quel est le sentiment de l'auteur, de peur qu'il ne se plaigne que j'ai formé des fantômes pour les combattre. Il dit que Jésus-Christ prie selon que l'ordre le demande, selon que l'édifice spirituel que Dieu veut élever a besoin de pierres vivantes. Quand Jésus-Christ voit que Dieu a besoin de dix avares pour cet édifice, il les demande, et ils sont convertis. Quand il a besoin de dix ambitieux, il prie de même en leur faveur, et sa prière attire leur conversion.

Ainsi, on pourroit douter si l'auteur veut que Jésus-Christ choisisse, selon son bon plaisir, les hommes pour lesquels il prie, ou bien s'il est déterminé à prier pour ceux dont l'ordre inviolable lui montre que l'édifice a besoin ; comme on voit qu'un architecte tantôt choisit les pierres qu'il lui plaît, et tantôt est assujetti à en prendre quelques-unes d'une certaine figure plutôt que d'autres, par rapport au dessein qu'il a formé, et à l'ordre qu'il doit donner à son ouvrage.

Voilà les principales parties du système de l'auteur. Il n'est pas question de savoir si je rapporte tout exactement ; car je ne prétends pas fonder la condamnation de l'auteur snr la manière dont je rapporte ici sa doctrine. Bien loin de vouloir triompher sur mon exposition, je ne veux même tirer aucun avantage de la sienne : je m'attache en gros à ses principes, sans m'arrêter à ses paroles ; je lui laisse une pleine liberté de changer ses expressions tant qu'il voudra : à moins qu'il ne change aussi tous les principes de sa doctrine, qu'en un mot, il n'abandonne tout son système, je lui montrerai toujours, non-seulement que ce qu'il dit, mais encore que tout ce qu'il peut dire est insoutenable.

C'est pourquoi je ne ferai point l'anatomie de ses paroles, pour en tirer des conséquences rigoureuses ; c'est à lui-même à s'expliquer nettement. Il n'a qu'à définir exactement tous les principaux termes dont il se sert, et qu'à ne les prendre jamais que dans le sens de ses définitions. S'il l'eût fait dès le commencement, il n'auroit point fallu tant de mystères pour entendre sa doctrine, et tant d'éclaircissements pour sa justification. S'il le faisoit maintenant, les définitions des termes lèveroient peut-être le scandale causé par ses expressions ; mais elles montreroient en même temps que ses expressions étoient impropres et scandaleuses. En attendant qu'il fasse là-dessus ce que l'édification de l'Eglise demande, dès qu'un point de sa doctrine sera tant soit peu équivoque, j'en chercherai tous les divers sens, et je n'en imputerai aucun à l'auteur. Je réfuterai les uns après les autres, avec une égale exactitude, tous ceux que je croirai mauvais. Ainsi, il ne pourra pas se plaindre que je l'aie mal entendu, et nous éviterons tous les éclaircissements personnels.

Je le prie de remarquer qu'il ne peut se justifier, ou qu'en montrant que les principes que je combats ne sont pas les siens, ou qu'en prouvant que j'en tire des conséquences qui ne doivent pas en être tirées. S'il prouve le second, je me corrigerai avec plaisir, et je réparerai publiquement ma faute. S'il prend le premier parti, s'il

désavoue les principes que je combats, comme c'est sa doctrine et non sa personne que j'attaque, nous devrons être contents lui et moi, lui de s'être justifié vers le public qui est scandalisé de ses opinions, moi d'avoir tiré de lui un désaveu sur une doctrine pernicieuse que tout le monde lui attribue. Pour sa dispute avec M. Arnauld, je n'y entre point, ne connoissant pas celui-ci, n'ayant avec lui aucune liaison ni directe, ni indirecte, et n'ayant pas même lu les livres qu'il a faits contre l'auteur.

CHAPITRE II.

L'ordre inviolable, qui, selon l'auteur, détermine Dieu invinciblement, ne peut être que l'essence de Dieu même : d'où il s'ensuit qu'il n'y a rien de possible que ce que l'ordre permet.

Nous avons besoin d'expliquer deux termes dont l'auteur se sert souvent : le premier, que l'ordre est *inviolable ;* le second, qu'il détermine Dieu *invinciblement.* Mais, pour les entendre, commençons par examiner ce que c'est que l'ordre selon l'auteur.

Il est manifeste que ce n'est pas un décret libre de Dieu. On ne dit point, par exemple, qu'un homme est déterminé invinciblement à faire une chose quand il ne la fait qu'autant qu'il lui plaît de la faire, et étant pleinement libre de ne la faire pas. Il seroit ridicule de dire que l'ordre détermine Dieu à l'ouvrage le plus parfait, si l'ordre n'étoit que son choix libre ; car il s'ensuivroit de là que Dieu auroit pu se borner au moins parfait.

Si l'auteur disoit que Dieu est libre de choisir le moins parfait, mais qu'il ne le voudra jamais, il ne resteroit plus qu'à lui demander s'il est entré dans les conseils de Dieu, pour savoir les choses sur lesquelles Dieu s'est déterminé librement, sans nous les avoir éclaircies.

L'auteur est trop sensé pour prendre ce parti.

Il faut donc qu'il convienne que l'ordre est, selon lui, un principe qui, n'étant point la volonté libre de Dieu, le détermine à l'ouvrage le plus parfait.

Cet ordre sera-t-il hors de Dieu, et distingué de lui? S'il n'est pas Dieu même, voilà une puissance supérieure à la Divinité, voilà le destin du paganisme : l'auteur n'a garde de l'admettre. Que dira-t-il donc : que cet ordre est la sagesse immuable et la raison souveraine de Dieu? Il le dira sans doute ; il n'a que cela à dire. C'est cette raison et cette sagesse qui est l'ordre inviolable : mais cette raison

est l'essence infiniment parfaite de Dieu même. Dieu ne seroit plus infiniment parfait, son essence infiniment parfaite seroit détruite, en un mot il ne seroit plus Dieu, s'il agissoit un seul moment d'une manière qui ne seroit pas conforme à cette sagesse immuable. Ainsi, quand l'auteur dit que Dieu se conforme à l'ordre, il faut nécessairement entendre que Dieu agit toujours conformément à sa nature infiniment parfaite, et que cet ordre est inviolable, parce que la sagesse, la perfection, en un mot l'essence de Dieu ne peut changer.

Mais cet ordre, qui est *inviolable*, comment détermine-t-il Dieu invinciblement? Voici comment on peut l'entendre : c'est que Dieu ne peut se manquer à lui-même, ni faire, comme dit l'auteur, un ouvrage indigne de lui. Son ouvrage seroit indigne de lui, s'il le faisoit sans consulter son ordre, c'est-à-dire sans le rendre convenable à sa propre perfection, qui est infinie. L'ordre, qui est la sagesse infiniment parfaite de Dieu, lui propose toujours l'ouvrage le plus parfait; et Dieu ne pourroit résister à l'ordre, qui est sa sagesse et sa perfection même, sans cesser d'être infiniment parfait, et par conséquent sans détruire sa propre essence.

L'auteur ne peut donc point dire que l'ordre, qui est l'infinie perfection de Dieu, le sollicite toujours à produire l'ouvrage le plus parfait, et que la volonté de Dieu demeure néanmoins libre de suivre cette espèce de sollicitation, ou de la rejeter. Si cela étoit, Dieu pourroit absolument avoir préféré l'ouvrage moins parfait au plus parfait, et tout le système de l'auteur seroit renversé. Il faudroit, encore une fois, demander à l'auteur qui est-ce qui lui a révélé ce qui a été résolu dans les conseils libres de Dieu. De plus, ce seroit à lui à nous expliquer comment est-ce que Dieu seroit d'accord avec lui-même. D'un côté, l'ordre le solliciteroit en faveur du plus parfait ouvrage; de l'autre, sa volonté résisteroit à cette sollicitation et se borneroit à un ouvrage imparfait. Quelle imperfection, quelle contrariété en Dieu! N'est-il pas vrai qu'en cet état sa volonté ne seroit point infiniment parfaite, puisqu'elle le seroit beaucoup moins que si elle suivoit ce que l'ordre lui propose? Il faut donc que l'auteur dise, non-seulement que l'ordre est inviolable en tant qu'il est la sagesse immuable de Dieu; mais encore que ce qu'il propose à Dieu, il l'exige absolument de lui, et qu'il y détermine invinciblement sa volonté, en sorte que Dieu violeroit les règles de sa sagesse, cesseroit d'être infiniment parfait, et par conséquent d'être Dieu, s'il résistoit un seul moment à l'ordre. Si quelqu'un pense que j'impose à l'auteur, qu'il se souvienne que je ne lui attribue cette doctrine qu'après avoir montré qu'il ne peut vouloir

dire autre chose. Mais qu'il écoute l'auteur s'expliquant lui-même, et faisant parler Jésus-Christ[1] : « C'est l'ordre qui règle tous nos « désirs. J'entends l'ordre immuable et nécessaire que je renferme « comme sagesse éternelle, l'ordre qui est même la règle des vo- « lontés de mon père, et qu'il aime d'un amour substantiel et né- « cessaire. » Vous voyez par ces paroles, que l'ordre est en lui-même immuable, nécessaire, renfermé dans la sagesse éternelle. Vous voyez aussi qu'il règle les volontés de Dieu ; et qu'il est aimé par lui d'un amour substantiel et nécessaire, comme le Père et le Fils s'aiment éternellement.

Ces deux termes, *inviolable* et *invinciblement*, étant expliqués, il ne nous reste qu'à conclure que Dieu n'a ni ne peut jamais avoir aucune volonté ni aucune puissance pour les choses qui ne sont pas conformes à l'ordre. Selon l'auteur, il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait en Dieu d'autre puissance que sa volonté[2].

D'ailleurs, il est manifeste que sa puissance et sa volonté, soit qu'on les unisse ou qu'on les sépare, ne sont réellement que son essence infiniment parfaite. Il faut donc reconnoître que non-seulement la puissance et la volonté de Dieu ne vont point au-delà de l'ordre, mais qu'elles ne sont avec l'ordre qu'une même chose.

Oseroit-on dire que Dieu puisse exécuter ou vouloir ce qui ne pourroit arriver sans que Dieu cessât d'être infiniment sage et parfait? Attribuer à Dieu quelque puissance et quelque liberté de le faire, c'est lui attribuer le pouvoir de pécher, le pouvoir de violer sa sagesse et sa perfection infinie. Prenons donc garde à ce que signifient ces paroles que l'auteur fait dire au Verbe[3] : « Peut-il commet- « tre le péché ? peut-il faire quelque chose d'indigne de lui, ou qui « ne soit pas pour lui ? S'il ne faisoit qu'un animal, par exemple, « pourroit-il le faire monstrueux, ou lui donner des membres inuti- « les ? Il le pourroit, s'il le vouloit. Mais peut-il le vouloir ? Tu vois « clairement en ma lumière qu'il ne le peut, parce qu'il ne peut « vouloir ce qui est contraire à l'ordre et à la raison. »

Vous voyez que Dieu, selon l'auteur, n'est capable ni de vouloir ni de pouvoir ce qui est contraire à l'ordre et à la raison souveraine. Comme il n'est pas capable de vouloir et de pouvoir commettre le péché, il est inutile à l'auteur de dire : *Il le pourroit, s'il le vouloit ; mais peut-il le vouloir?* Nous avons vu que, selon

[1] *Médit. chrét.*, VIIIe médit., n. 29.
[2] C'est sa doctrine constante, qui est très-véritable en son sens ; et ainsi ce que Dieu ne peut pas vouloir absolument, il ne le peut pas. (*Note de Bossuet*.)
[3] *Médit. chrét.*, XIXe médit., n. 7.

lui, Dieu *n'a d'autre puissance que sa volonté.* Si donc Dieu ne peut vouloir une chose, il n'a en aucun sens la puissance de la faire. Mais, de plus, en quel sens l'auteur oseroit-il dire que Dieu a quelque puissance de faire ce qui est contraire à l'ordre et à la raison, de blesser sa sagesse, et de faire une chose indigne de son infinie perfection.

Que concluez-vous de tout cela, me dira-t-on? n'avouez-vous pas, aussi bien que l'auteur, que Dieu est absolument et en tout sens incapable d'agir contre l'ordre, qui est la souveraine raison? J'en conviens; mais l'auteur ajoutant, à ce principe général, que l'ordre exige de Dieu qu'il fasse, toutes les fois qu'il agit, tout ce qu'il peut produire de plus parfait, il s'ensuit, selon lui, que tout ce qui est au-dessus du plus parfait est absolument impossible. Nous verrons dans les chapitres suivants, les inconvénients de cette doctrine. Cependant je prie le lecteur de se souvenir qu'on ne peut point ici se représenter l'ordre sous une autre idée que sous celle de la nature infiniment sage et parfaite de Dieu. De là il s'ensuit que Dieu n'est point libre pour toutes les choses auxquelles l'ordre le détermine, puisqu'il ne peut en aucun sens se déterminer contre sa propre nature.

Il s'ensuit même que les créatures, quelques libres qu'elles soient de leur nature, n'agissent point avec liberté dans toutes les choses où elles sont déterminées par l'ordre : car, l'ordre étant l'essence de Dieu même, il est manifeste que nulle créature ne peut en aucun sens agir contre la détermination de l'ordre, parce qu'en aucun sens l'essence divine ne peut jamais être violée; c'est par cette essence immuable que toutes les autres essences sont constituées : d'où il arrive que chaque créature est encore plus invinciblement déterminée par l'essence divine que par sa propre essence ; en un mot, tout ce que l'essence divine exige est d'une absolue et immuable nécessité. Il n'en est pas de même des choses que Dieu détermine par des volontés libres; il a pu les vouloir et ne les vouloir pas : donc elles peuvent être ou n'être pas, et il n'y a aucune nécessité absolue qui les détermine à être. Elles sont toujours, par leurs natures, indifférentes pour l'effet que Dieu en veut tirer. On comprend par là que la volonté de la créature est libre à l'égard des choses pour le choix desquelles Dieu a été libre lui-même. Mais quand l'essence divine exige quelque chose, la même nécessité absolue qui détermine Dieu détermine aussi sa créature ; parce que la créature ne peut jamais en aucun sens agir contre ce que l'essence immuable de Dieu demande. Enfin il faut toujours se souvenir que les créa-

tures ne peuvent jamais en aucun sens être libres pour les choses impossibles, et qu'ainsi elles ne le sont jamais pour tout ce qui n'est pas conforme à l'ordre ; puisque tout ce qui est contraire à l'ordre, qui est l'essence de Dieu, est absolument impossible.

CHAPITRE III.

Selon le principe de l'auteur, tous les êtres qu'on nomme possibles ne pourroient exister sans être mauvais, et par conséquent seroient absolument impossibles.

Le principe fondamental de tout le système de l'auteur est que Dieu étant un être infiniment parfait, il ne peut jamais rien produire qui ne porte le caractère de ses attributs et de son infinie perfection, et qu'ainsi l'ordre inviolable le détermine invinciblement, supposé qu'il agisse, à faire toujours tout ce qu'il peut faire de plus parfait ; autrement, dit souvent l'auteur, il feroit les choses sans raison, ce qui est incompatible avec la perfection infinie.

Arrêtons-nous d'abord à cette première proposition : Dieu ne peut jamais rien produire qui ne porte le caractère de son infinie perfection. Si on entend par-là que tout ouvrage de Dieu doit être une marque de sa sagesse et de sa puissance infinie, sans doute l'auteur dit vrai ; mais il ne dit rien que tout le monde n'ait toujours dit. S'il ajoute qu'il doit y avoir dans l'ouvrage tous les degrés de perfection que la puissance et la sagesse de Dieu y ont pu mettre, il suppose, sans ombre de preuve, ce qui est en question.

Il est vrai qu'on trouve dans le moindre des ouvrages de Dieu la marque de son infinie perfection : n'eût-il jamais produit qu'un seul atome inanimé, cet atome ayant une véritable existence seroit dans une distance infinie du néant ; il n'y auroit que l'être qui existe par lui-même et qui est infiniment fécond, qui auroit pu l'appeler du néant à l'être. Qui dit un être par soi-même, dit nécessairement un être infiniment parfait : ainsi, cet atome marqueroit parfaitement lui seul la perfection infinie de celui qui l'auroit créé.

Ce seroit à l'auteur à prouver clairement que non-seulement l'ouvrage de Dieu doit marquer la perfection infinie du Créateur, mais encore que, pour marquer cette perfection, l'ouvrage de Dieu doit avoir en soi le plus haut degré de perfection que Dieu est capable d'y mettre par sa toute-puissance ; c'est ce qu'il ne prouvera jamais. L'impuissance où il est de le prouver suffiroit seule pour renverser tout son système. Mais nous allons plus loin.

Quand je dis qu'un atome que Dieu auroit créé seul seroit digne de lui, et porteroit la marque de son infinie perfection, je ne raisonne ainsi que sur les principes de saint Augustin contre les manichéens. Ces hérétiques croyoient que certains êtres étoient mauvais par leur nature, et que le mal étoit quelque chose de réel et de positif. Par-là ils étoient engagés à admettre deux principes, l'un du bien et l'autre du mal. Le principe du bien étoit Dieu, père de Jésus-Christ réparateur du monde ; le mauvais principe étoit le Créateur. Ces deux principes, qu'ils nommoient, l'un celui de la lumière, l'autre celui de la nation des ténèbres, étoient sans cesse mêlés et sans cesse en combat.

« Tous les biens, disoit saint Augustin à ces hérétiques [1], soit « grands, soit petits, à quelque degré d'être qu'on le considère, ne « peuvent venir que de Dieu ; car toute nature, en tant que nature, « est bonne, et nulle nature ne peut venir que du Dieu souverain et « véritable : car les plus grands biens ne sont pas de souverains « biens, mais ils approchent du bien souverain ; et de même les « moindres biens sont de vrais biens, qui, étant plus éloignés du « souverain bien, viennent pourtant de lui. »

Remarquez que, selon saint Augustin, les plus grands biens sont toujours des biens bornés, et que les moindres biens, quoique moindres, sont pourtant de vrais biens ; que toute créature, à quelque degré de bonté qu'on la considère, ne peut venir que de Dieu, parce que toute nature, en tant que nature, est bonne : et enfin que ce Père dit très-souvent que « la perfection de Dieu consistant à « être souverainement, rien n'est opposé à cette perfection que le « non-être. »

Que prouvez-vous par ces passages, me dira l'auteur : que tout degré d'être est bon ? J'en conviens ; je ne pourrois le désavouer sans tomber dans l'impiété des manichéens : mais ce n'est pas de quoi il est question. Je dis seulement qu'il ne convient pas à la perfection de Dieu de choisir ce qui n'est que bon, et que l'ordre le détermine toujours à faire ce qui est le meilleur.

Mais je demanderai à l'auteur ce qu'il veut dire, quand il dit que l'ordre détermine toujours Dieu au meilleur, et ne lui permet pas de se livrer à ce qui est le moins parfait. Que signifient ces paroles : *L'ordre ne lui permet pas ?* S'il entend par-là que le moins parfait n'a pas assez de perfection pour déterminer invinciblement la volonté divine, c'est ne rien dire ; car, selon l'auteur, l'ouvrage même

[1] *De Nat. Boni contra manich.*, chap. I, XVIII, XIX, tom. VIII.

le plus parfait ne détermine point Dieu invinciblement. Il a été libre pour créer le monde, ou pour ne le créer pas. Il est donc certain que quand l'auteur dit que l'ordre ne permet pas à Dieu de produire le moins parfait, cela signifie que le moins parfait est indigne de Dieu, comme il le dit lui-même, et que Dieu ne pouvoit le produire sans violer l'ordre. Qu'est-ce que l'ordre? Nous l'avons déjà vu; c'est la nature infiniment sage et infiniment parfaite de Dieu; c'est son essence même : ainsi, selon l'auteur, Dieu ne pourroit se borner au moins parfait sans cesser d'être infiniment sage et parfait, et sans cesser d'être Dieu.

Ne faut-il pas conclure que l'ouvrage le moins parfait seroit mauvais, puisqu'il seroit indigne de la sagesse de Dieu, et contraire à l'ordre, c'est-à-dire à l'essence divine? Comment l'auteur accordera-t-il tout cela avec ce que saint Augustin a dit contre les manichéens comme le principe fondamental de toute sa controverse avec ces hérétiques, savoir, « que rien n'est opposé que le néant à la perfection « divine, qui consiste à être souverainement; et que toute nature, à « quelque degré de bonté qu'on la borne, est toujours bonne tant « qu'elle demeure nature[1]? »

J'avoue, reprendra l'auteur, que le moindre degré d'être et de perfection n'est point opposé à Dieu; j'en disconviens si peu que je reconnois que Dieu produit ce moindre degré d'être avec tous les autres qui lui sont supérieurs, quand il forme l'ouvrage le plus parfait.

Il n'est pas question de savoir si l'auteur l'avoue, je sais bien qu'il n'oseroit en disconvenir : il est question de savoir s'il peut en convenir selon ses principes; et je montre qu'il ne peut le faire.

Prenez garde que quand saint Augustin a parlé du moindre degré d'être et de perfection, il ne l'a point considéré en tant que joint aux autres degrés supérieurs, pour former l'ouvrage le plus parfait. Les manichéens ne désavouoient pas que l'ouvrage qui réunissoit tous les degrés de perfection fût bon; mais saint Augustin vouloit leur montrer deux choses : l'une, que le mal n'est rien de positif, et n'est qu'une absence de perfection; l'autre, que quand on ôteroit à l'ouvrage de Dieu tous les degrés de perfection qu'il a excepté un seul, ce degré d'être et de perfection restant seroit encore véritablement bon et digne de Dieu : en sorte qu'il ne faudroit point l'attribuer à un mauvais principe. C'est pour cela qu'il dit

[1] Ubi sup.

« que la perfection divine, qui consiste à être souverainement, « n'est opposée qu'au néant ; et que toute nature, à quelque degré « de bonté qu'on la borne, est toujours bonne tant qu'elle demeure « nature[1]. » Il est aisé de voir que saint Augustin, dans ce point fondamental de sa controverse avec les manichéens, établit que le moins parfait en tant que moins parfait n'est ni contraire à la perfection de Dieu, ni indigne de lui.

Mais considérons avec une exacte précision le moins parfait en tant que moins parfait, c'est-à-dire en tant que borné à un certain degré de perfection au-dessus duquel il y en a plusieurs autres possibles. Par exemple, prenons l'atome inanimé dont j'ai parlé. Supposons qu'il soit l'unique créature de Dieu. Ou l'auteur avouera qu'il n'y a aucune opposition formelle entre cet atome borné à ce degré précis de perfection, et l'ordre ; ou il prétendra y trouver une opposition formelle. S'il n'y a aucune opposition formelle, il est donc faux que l'ordre rejette invinciblement le moins parfait : et voilà le système de l'auteur détruit. Si, au contraire, il y a une opposition formelle entre cet atome en tant que borné au degré précis de perfection, et l'ordre, je soutiens que cet atome est, selon l'auteur, une créature mauvaise.

Qu'est-ce qu'être mauvais sinon avoir une opposition formelle à l'ordre inviolable, et à la règle primitive de tout bien ? Qu'est-ce qu'être mauvais, sinon être incompatible avec la sagesse et la perfection de Dieu ? Qu'est-ce qu'être mauvais, sinon être contraire à l'essence infiniment parfaite de Dieu même ? Il est donc clair que ces termes adoucis, *l'ordre ne permet pas, il seroit indigne de Dieu,* signifient nécessairement que tout ouvrage qui seroit au-dessous du plus parfait seroit essentiellement mauvais, étant formellement contraire à l'ordre inviolable, qui est l'essence infiniment parfaite de Dieu même. L'unique chose que l'auteur peut répondre est que cet ouvrage, s'il existoit, seroit mauvais, mais que c'est cela même qui rend son existence impossible.

Mais si l'ouvrage le moins parfait est impossible, il est faux que Dieu ai choisi, parmi plusieurs desseins possibles, le plus parfait pour faire son ouvrage. Dieu n'a pu voir comme possible que ce qui l'étoit véritablement. Il n'y avoit de possible que ce que l'ordre *immuable et nécessaire* permettoit, il n'y avoit de possible que ce que Dieu étoit capable de vouloir ; et il n'étoit capable de vouloir que ce qui étoit conforme à l'ordre, parce qu'il aime l'ordre d'un amour

[1] Ubi sup.

substantiel et nécessaire. Dieu ne pouvoit donc rien voir de possible au-dessous du plus parfait.

Si l'auteur dit, avec quelques scolastiques, que les créatures ont une possibilité objective hors de Dieu, du moins il avouera que cette possibilité est dépendante de la puissance divine ; en sorte que ce Dieu n'a aucune puissance de produire le moins parfait : donc le moins parfait n'a aucune possibilité objective.

Si l'auteur prétend que Dieu a quelque puissance de produire le moins parfait, je n'ai qu'à lui demander en quel sens Dieu a la puissance de violer l'ordre, qui est sa sagesse, sa perfection, son essence même. Peut-on dire que Dieu a la puissance de n'engendrer plus son Verbe, ou de pécher ? Non, sans doute : car il produit son Verbe par une action substantielle et nécessaire ; et s'il pouvoit pécher, il cesseroit d'être infiniment sage et parfait. N'est-il pas, selon l'auteur, dans une impuissance aussi absolue de produire l'ouvrage le moins parfait ? N'est-il pas vrai qu'il le rejette, y étant déterminé par l'ordre *qu'il aime d'un amour substantiel et nécessaire?* N'est-il pas vrai qu'il ne pourroit violer cet ordre sans cesser d'être infiniment sage et parfait, sans cesser d'être Dieu ? Enfin n'est-il pas manifeste qu'il n'a aucune puissance de produire les choses qu'il est incapable de vouloir, puisque, selon l'auteur, il n'a point d'autre puissance que sa volonté ?

Nous ne pouvons douter que Dieu n'ait fait un ouvrage : s'il n'a pu faire que le plus parfait, le monde, pris dans son tout, est non-seulement l'ouvrage le plus parfait, mais l'unique que Dieu puisse produire ; car s'il pouvoit encore y ajouter quelque perfection, l'ouvrage qu'il a produit ne seroit pas le plus parfait. Reste donc qu'il n'y a rien de possible au-delà de ce que Dieu a fait. C'est donc une pure illusion de dire, comme fait l'auteur, que « la sagesse du Verbe, remplie d'amour pour celui dont « elle reçoit l'être par une génération éternelle et ineffable,...... « lui représente une infinité de desseins pour le temple qu'il veut « élever à sa gloire, et en même temps toutes les manières possi- « bles de l'exécuter. »

Cette infinité de desseins se réduit à un seul, car on ne peut choisir parmi des desseins impossibles. Quand il ne m'est possible de faire qu'une seule chose, et par une seule voie, je n'ai point à choisir ; et je me tromperois, si je me représentois en cet état plusieurs desseins, et plusieurs manières de former mon ouvrage. Dieu, selon l'auteur, étoit déterminé par sa propre sagesse, par sa propre essence infiniment parfaite, à ne pouvoir

produire que l'ouvrage le plus parfait, et par la voie la plus simple. Tout étoit donc unique, et le dessein de l'ouvrage, et la voie de l'accomplir. Que l'auteur n'espère donc plus nous éblouir, en disant que Dieu a choisi le plus parfait dessein parmi tous ceux qui étoient possibles. Qu'il dise, au contraire, de bonne foi, que Dieu n'avoit qu'une seule chose à faire, qu'il l'a faite, et qu'il s'est épuisé.

CHAPITRE IV.

Réponse à une objection que l'auteur pourroit faire.

L'auteur voudra peut-être m'arrêter ici, en disant que l'ordre rejette seulement le moins parfait, parce qu'il est indigne de la sagesse divine de préférer le moins parfait au plus parfait. Mais parmi plusieurs desseins d'une égale perfection, dira-t-il, Dieu est libre de choisir comme il lui plaît : il a vu beaucoup d'autres mondes possibles aussi parfaits que celui qu'il a créé, il en a choisi un ; et l'ordre n'a pu le gêner dans ce choix, parce que l'ordre n'avoit rien de meilleur à lui proposer.

A cela je réponds qu'il s'ensuivroit que Dieu auroit choisi parmi tous les mondes possibles, sans consulter l'ordre et sans être déterminé *par lui*. L'ordre n'auroit pu lui fournir aucune raison de préférence pour aucun de ces mondes que nous supposons tous entièrement égaux, et qui ne sont possibles que par leur parfaite égalité: ainsi, pour parler le langage de l'auteur, il faudroit dire que Dieu, dans le plus grand, ou pour mieux dire dans l'unique choix qu'il ait jamais fait, *s'est déterminé sans raison*. Les plus magnifiques expressions de l'auteur n'auroient qu'un sens absurde, son grand principe seroit renversé ; il ne faudroit plus dire, comme il le fait si souvent : *Dieu choisit toujours le plus parfait ;* il est indigne de la sagesse de faire autrement. Pour parler sérieusement, il faudroit dire au contraire : Dieu ne choisit jamais le plus parfait, car il ne choisit qu'entre les desseins possibles, et tous les desseins possibles sont également parfaits : puisque tout dessein qu'on pourroit se représenter au-dessous de la plus haute perfection est absolument impossible, étant contraire à l'ordre.

Il faut aller plus loin. Quand l'auteur supposera divers desseins d'une égale perfection entre lesquels Dieu a choisi librement, il faudra qu'il dise que chacun d'eux aura certaines perfections qui manqueront aux autres, et qu'ainsi, par une espèce de compensation, ils sont tous également parfaits, quoiqu'en divers genres, ou

bien qu'ils sont tous dans la plénitude de la perfection. S'ils sont tous dans la plénitude de la perfection, ce ne sont plus divers desseins, ils sont semblables les uns aux autres en tout, et ils sont tous la divinité même, car il n'y a qu'elle à qui la plénitude de la perfection puisse convenir. Si, au contraire, chacun d'eux, demeurant dans les bornes de l'être créé, n'a qu'une perfection limitée, et manque de quelque perfection, voici ce qui me reste à demander :

Chacun de ces desseins possibles manquant de certaines perfections qui sont dans les autres, qui est-ce qui osera dire que la toute-puissance de Dieu ne puisse ajouter à un de ces desseins en particulier quelqu'une des perfections qui sont renfermées dans les autres desseins? D'un côté, voilà des perfections réelles qui manquent à ce dessein particulier; de l'autre, voilà une puissance qui n'est point appelée infinie en vain: pourquoi ces perfections, qui sont possibles ailleurs, ne sont-elles pas possibles dans ce dessein particulier?

Si l'auteur dit que chacun de ces desseins égaux est d'une perfection infinie ; outre que je lui démontrerai le contraire dans la suite, de plus, ce n'est rien dire selon lui : car il a annoncé qu'il y a des infinis inégaux ; ainsi, un dessein infiniment parfait pourroit augmenter en perfection.

Qu'est-ce donc qui arrêtera la toute-puissance de Dieu à un degré précis de perfection, soit finie, soit infinie, au-delà duquel elle ne puisse plus rien, quelque dessein qu'elle choisisse? Qui a donné l'autorité à un philosophe de la borner ainsi?

Il dira peut-être que c'est la simplicité des voies de Dieu qui l'empêche d'ajouter à un de ces desseins les perfections qui sont dans les autres. Qu'entend-il par la simplicité des voies de Dieu? Est-ce une action si mesurée qu'elle ne fasse rien d'inutile? Mais oseroit-on dire que ce seroit une chose inutile à Dieu, dans la production de son ouvrage, que d'en augmenter la perfection? Ainsi, soutenir que Dieu n'a pas donné toutes les perfections possibles à son ouvrage, pour ne blesser pas la simplicité de ses voies, qui est le retranchement de toute volonté et de toute action inutile, ce seroit dire qu'il n'a pas mis dans son ouvrage une plus grande perfection, parce qu'il eût été inutile de l'y mettre. Voilà à quoi se réduisent ces mystérieuses expressions quand elles sont développées. De plus, l'auteur voudroit-il que l'ordre, qui, selon lui, détermine toujours Dieu au plus parfait ouvrage, l'empêchât, au contraire, d'étendre au plus parfait, et lui interdît le pouvoir d'ajouter aux perfections d'un dessein celles qu'un autre dessein renferme? Qu'il définisse

donc nettement ce qu'il entend par la simplicité des voies de Dieu, et il verra d'abord que, sur la simple définition qu'il fera des termes, ce dernier refuge manquera à sa cause. Enfin, je démontrerai dans la suite que Dieu ne peut jamais renoncer, dans son ouvrage, à aucun degré de perfection, par la crainte de blesser la simplicité de ses voies et de multiplier ses volontés. Il peut mettre plus ou moins de règle dans l'ouvrage ; mais tout cela lui est extérieur. Ces règles, qu'il peut multiplier à son gré dans l'ouvrage, ne multiplient rien au-dedans de lui : son action et sa volonté sont toujours également simples.

Supposant cette vérité, qui paroîtra avec une pleine évidence dans un des chapitres suivants, je conclus que, selon les principes de l'auteur, il faudroit l'une de ces deux choses, savoir : que Dieu eût mis dans son ouvrage tous les degrés d'être et de perfection possibles, en sorte qu'on n'y dût rien ajouter, et qu'il se fût épuisé ; ou bien qu'il n'eût pas été libre de tendre au plus parfait, parce que l'ordre ne le lui auroit pas permis, quoiqu'il eût pu le faire sans blesser la simplicité de sa volonté et de son action. Comme il n'oseroit dire que l'ordre détermine Dieu à l'ouvrage le moins parfait, à l'exclusion d'une perfection supérieure, il faut qu'il dise que Dieu ne pouvoit absolument rien faire de plus parfait que l'ouvrage qu'il a produit. D'ailleurs, la raison de la simplicité des voies lui manquant, comme je me promets de le montrer bientôt, il faut qu'il dise nécessairement, ou que la puissance de Dieu n'est point infinie, puisqu'elle ne sauroit ajouter à un des ouvrages égaux qu'elle se représente aucune des perfections qui lui manquent, et qui sont dans les autres ; ou bien qu'elle a mis dans l'ouvrage qu'elle a choisi toutes les perfections qui dépendent d'elle, jusqu'au dernier degré, et par conséquent qu'elle s'est épuisée.

Quand la raison de la simplicité des voies sera détruite, je crois qu'il n'osera plus dire que Dieu n'a pu ajouter à un dessein quelque perfection qui lui manquoit, et qui étoit dans les autres : après quoi il faudra qu'il dise que Dieu a mis dans l'ouvrage qu'il a formé tontes les perfections possibles, sans réserve, jusques au plus haut degré, et qu'ainsi il est faux que Dieu ai choisi entre plusieurs ouvrages également parfaits de divers genres de perfection. Or, s'il est vrai que Dieu ait produit dans son ouvrage toutes les perfections qu'il pouvoit produire, il est manifeste qu'il n'y a plus rien qui soit véritablement possible hors du dessein qu'il a exécuté.

CHAPITRE V.

Il s'en suivroit, des choses déjà établies, que Dieu ne connoît que l'ouvrage qu'il a produit ; qu'ainsi toute autre science que celle qui est nommée dans l'école science de vision *ne peut être en Dieu.*

Nous venons de voir qu'il faudroit dire, selon ce système, que l'ouvrage produit est nécessairement ce que Dieu pouvoit produire de plus parfait, d'où il s'ensuit que Dieu ne peut plus rien ajouter à cette perfection ; donc tout ce qui n'existe pas et qui n'est pas compris dans le dessein général de Dieu est impossible : or ce qui est véritablement impossible est un néant dont Dieu ne peut jamais avoir aucune idée.

Tout se réduit, me direz-vous, à savoir si toutes les choses qui ne sont pas comprises dans le dessein général de Dieu, pour la formation de son ouvrage, sont si absolument impossibles en tout sens, qu'elles n'aient aucune possibilité. Il est vrai que si ces choses n'ont aucune possibilité, il faut conclure qu'elles ne peuvent jamais être l'objet d'aucune connoissance divine. Mais, continuera-t-on : vous faites un sophisme : il ne s'agit pas ici d'une impossibilité absolue. Dieu qui a en lui la puissance de produire le plus parfait, à plus forte raison a la puissance de produire le moins parfait ; quoique l'ordre ne lui permette pas de s'arrêter à certains degrés inférieurs de perfection, il ne laisse pas de les voir distinctement, et de les tenir en sa puissance : ainsi ils ont une vraie possibilité. Ce n'est pas par impuissance, mais par souveraineté de perfection, que Dieu ne les produira jamais.

Voilà, si je ne me trompe, tout ce qu'on peut dire de plus spécieux pour l'auteur. Mais j'ai déjà détruit par avance le fond de ce raisonnement. Il n'est pas question de savoir si c'est par foiblesse, ou par une souveraineté de perfection, que Dieu ne peut produire tout ce qui n'est point renfermé dans le dessein le plus parfait. Je conviens que l'auteur prétend que c'est par souveraineté de perfection que Dieu ne le peut ; mais enfin, selon lui, il ne le peut, en sorte qu'il n'en a aucune puissance ; puisqu'il n'en a aucune puissance, ces sortes d'êtres n'ont aucune vraie possibilité ; et s'ils n'ont aucune vraie possibilité, ils ne peuvent en aucuns sens être l'objet de la science divine.

Si l'auteur soutient encore que Dieu a une puissance de les produire, je lui demanderai quelle est donc cette puissance d'agir contre

son ordre, qui est sa nature. Peut-on dire que Dieu a la puissance de détruire sa sagesse, et de changer son essence infiniment parfaite? L'auteur oseroit-il dire que l'ordre immuable, qui est, selon lui, la sagesse éternelle *que Dieu aime d'un amour substantiel et nécessaire,* soit distingué de sa puissance? Mais si la puissance divine et l'ordre ne sont qu'une même chose, à quel propos nous représenter une puissance toute prête à agir, et retenue par l'ordre? En quel sens peut-on attribuer à Dieu une puissance de faire ce qui violeroit l'ordre, c'est-à-dire sa perfection même, et qui, par conséquent, seroit la souveraine imperfection.

Il est inutile de dire que c'est par souveraineté de perfection, et non par foiblesse, que Dieu ne peut se borner à l'ouvrage le moins parfait. C'est par souveraineté de perfection qu'il est invinciblement déterminé à engendrer son Verbe, comme l'auteur soutient qu'il est invinciblement déterminé à produire toujours l'ouvrage le plus parfait, quand il agit au-dehors. Cette souveraineté de perfection fait-elle que Dieu ait une vraie puissance de n'engendrer pas son Verbe? Non, sans doute; elle ne doit pas faire aussi que Dieu ait une vraie puissance de produire au-dehors l'ouvrage le moins parfait.

Rejetons donc pour toujours et en tout sens cette puissance que l'auteur attribue à Dieu, de faire ce qui ne pourroit arriver sans que Dieu cessât d'être infiniment parfait, et d'être Dieu même. Ce fondement posé, tout est éclairci. Tout ce qui n'est point renfermé dans le dessein que Dieu a pris pour la plus grande perfection de son ouvrage est absolument contraire à l'ordre. Tout ce qui est absolument contraire à l'ordre est absolument contraire à l'essence de Dieu. Tout ce qui est absolument contraire à l'essence de Dieu est mauvais, et absolument impossible. Tout ce qui est absolument impossible ne peut jamais, en aucun sens, être l'objet de la science de Dieu : donc tout ce qui n'est point renfermé dans ce dessein que Dieu a exécuté, et où il a mis jusqu'au plus haut degré toutes les perfections que sa puissance est capable de produire, ne peut jamais, en aucun sens, être l'objet de la science divine.

Il est vrai que Dieu voit distinctement et tient en sa puissance tous les degrés de perfection qui sont inférieurs à celui auquel il élève son ouvrage; mais l'ordre immuable, qui est son essence même, ne lui permettant, selon l'auteur, de s'arrêter à aucun de ces degrés inférieurs, il s'ensuit que Dieu ne les peut jamais voir que comme essentiellement inséparables des degrés supérieurs, et par conséquent qu'ils ne font plus de degrés différents, mais que tous

ensemble ne font qu'une perfection unique et indivisible pour le total de l'ouvrage que Dieu peut produire.

Ainsi, selon l'auteur, si Dieu se représentoit ces degrés inférieurs de perfection comme séparés des supérieurs, il se représenteroit une chimère ; car, en tant que séparés, ils sont absolument impossibles, comme un carré sans angle, ou une montagne sans vallée. La perfection de son ouvrage est aussi indivisible qu'il est indivisible lui-même ; car, s'il pouvoit faire un ouvrage qui ne renfermât pas toute la perfection possible, il violeroit l'ordre et se détruiroit lui-même. Comme il ne peut concevoir une partie de ses perfections en tant que réellement séparée des autres, parce que cette séparation réelle est impossible et détruiroit sa nature ; de même, il ne peut considérer une partie des perfections de son ouvrage comme réellement séparée du reste : car cette séparation violeroit l'ordre ; c'est-à-dire qu'elle détruiroit Dieu, et qu'elle est absolument impossible. Il est donc vrai, selon les principes de l'auteur, que tous les degrés de perfection qui composent l'ouvrage de Dieu sont essentiellement indivisibles, et que Dieu ne peut jamais les voir que dans cette indivisibilité. Il est vrai aussi que tout plan moins parfait que celui qui a été exécuté étoit absolument impossible en tout sens. Il faut conclure qu'aucun autre plan ne peut être connu de Dieu ; car ce qui n'a ni existence ni possibilité est un néant si pur et si absolu, que Dieu ne peut jamais le connoître. Dieu ne peut en juger que comme il juge d'un carré sans angle, ou d'une montagne sans vallée ; c'est-à-dire qu'il en exclut toute affirmation, et qu'il connoit que ces choses sont impossibles. Donc la science que les théologiens appellent *de simple intelligence* est détruite ; car Dieu ne peut rien connoître de possible au-delà de ce qu'il a résolu de faire : ainsi il ne lui reste que la science des êtres existants ou futurs, que l'école appelle *de vision*, et la connoissance des choses impossibles, qui ne consiste que dans l'exclusion de tout jugement.

Mais, direz-vous, suivant ces principes, Dieu peut-il connoître les futurs qu'on appelle conditionnels ? Non, sans doute ; car ces futurs conditionnels n'entrant point dans le plan le plus parfait que Dieu a exécuté, ils ne peuvent entrer que dans d'autres plans moins parfaits, que l'ordre inviolable rejette. Aucune de ces choses n'auroit pu arriver sans violer l'ordre, qui a reglé absolument jusques aux moindres circonstances de l'ouvrage, pour produire le tout le plus parfait. Il est donc faux que Dieu ait vu ces choses comme futures, puisqu'il n'a pu les voir que telles qu'elles étoient, c'est-à-dire absolument impossibles. Ce qui n'a aucune possibilité n'a aucune

futurition, s'il m'est permis de parler ainsi; tout ce qui n'est point renfermé dans le plan général que Dieu exécute n'a aucune possibilité, comme nous l'avons montré : donc il ne peut avoir aucune futurition.

D'où vient donc que Jésus-Christ, qui ne peut voir ce que Dieu même ne voit pas, assure si fortement dans l'Evangile que Tyr et Sidon eussent fait pénitence dans le cilice et dans la cendre, si elles eussent vu les miracles dont Béthsaïde et Corozaïn furent favorisés[1]? Dira-t-on que Jésus-Christ le prévoyoit, parce qu'il y avoit une liaison naturelle entre cet effet et les dispositions des Tyriens et des Sidoniens? Mais c'est répondre par une pure pétition de principe; car il ne peut jamais y avoir de liaison naturelle entre une disposition qui existe, et un effet absolument impossible. L'ordre avoit réglé que les Tyriens auroient cette disposition ; mais le même ordre avoit réglé immuablement que les miracles ne se feroient pas chez les Tyriens, et que leur conversion n'arriveroit jamais. Je comprends bien que ce qui est réglé par la volonté libre de Dieu est possible d'une autre manière que celle dont Dieu l'a réglé, parce que Dieu pouvoit le régler autrement. Mais ce qui est déterminé invinciblement par l'ordre immuable et nécessaire, c'est-à-dire par l'essence de Dieu même, ne peut jamais, en aucun sens, arriver autrement que comme l'ordre l'a réglé. La prédication et l'accomplissement des miracles chez les Tyriens n'entrant pas dans le seul plan que l'ordre immuable a pris, et tous les autres plans étant absolument impossibles, puisqu'ils sont rejetés par l'ordre qui est l'essence divine, il s'ensuit que la conversion des Tyriens, bien loin d'être conditionnellement future dans ces circonstances, étoit absolument impossible par cette voie.

Poussera-t-on la témérité jusques à dire que Jésus-Christ le disoit comme homme, sur de simples apparences, sans le savoir certainement? Mais quand on iroit jusqu'à cet excès d'égarement, dira-t-on aussi que quand David demanda s'il seroit livré à Saul ou non, en cas qu'il demeurât dans la ville de Ceila[2], Dieu répondit qu'il seroit livré s'il y demeuroit, pour parler suivant les conjectures humaines? Mais, si on n'a point de honte de répondre ainsi, du moins qu'on m'explique comment est-ce que Jésus-Christ a pu dire : *Si je demandois à mon Père, il m'enverroit plus de douze légions d'anges*[3], lui qui savoit qu'il étoit impossible à son Père de les lui en-

[1] MATTH., XI, 21.
[2] *I. Reg.*, XXIII, 9 et seq.
[3] MATTH., XXVI, 65.

voyer, puisque tout cela étoit contraire au dessein invinciblement réglé par l'ordre, et essentiellement inséparable de la nature infiniment parfaite de Dieu.

Il n'est pas question de savoir comment est-ce que Dieu voit les futurs conditionnels; je sais qu'il y a là-dessus diverses opinions dans l'école. Les uns disent que c'est par une science qui n'est ni celle de vision, ni celle de simple intelligence, et qu'on nomme *moyenne*. Les autres disent que, si ces objets ne sont point absolument futurs, Dieu les voit par la science de simple intelligence, et que, s'ils sont futurs, il les voit dans son décret par la science de vision. Mais enfin tous conviennent que Dieu les voit, puisque l'Ecriture l'enseigne si formellement. Il n'y a que l'auteur, qui, selon ses principes, seroit réduit à dire que Dieu ne les voit en aucune façon comme futurs, et qu'il n'en connoît que l'absolue impossibilité.

Vous raisonnez sur un faux principe, me dira peut-être l'auteur; vous supposez que l'ordre règle tout ce que les volontés libres des créatures doivent vouloir: et moi, tout au contraire, je suppose seulement que Dieu prévoyant par une science conditionnelle ce que voudront les créatures libres, il s'accommode à cette prévision, et que l'ordre le détermine à choisir celles qui auront certains désirs, d'où résultera la plus grande perfection de l'ouvrage. Mais en attendant que nous détruisions cette opinion, par des principes clairs que nous poserons dans la suite, concluons toujours que si Dieu a été déterminé par l'ordre de choisir, dans la création, les créatures de la volonté desquelles il a prévu que résulteroit la plus grande perfection de son ouvrage, il lui étoit impossible de faire un autre choix; et, par conséquent, selon cette opinion même tout autre plan que celui qui a été exécuté ne renfermant point les volontés des créatures que l'ordre demande, il est à l'égard de Dieu comme un carré sans angle: il étoit impossible que Dieu choisît ce plan, où les créatures auroient voulu des choses qui auroient produit un dessein moins parfait. Si le choix de ce plan étoit impossible, le plan lui-même ne l'étoit pas moins, et par conséquent il n'a pu être l'objet de la science divine.

CHAPITRE VI.

Les conséquences de ce système détruiroient entièrement la liberté de Dieu.

Nous sapons tout d'un coup les fondements de cette doctrine. En quoi consiste la liberté de Dieu? Saint Augustin appelle cette liberté

un libre arbitre [1]. Tertullien assure que la liberté que nous éprouvons en nous n'est qu'une image de celle de Dieu ; et ce qui est très-remarquable, c'est que ce Père dit que notre liberté ressemble à celle de Dieu, dans un ouvrage où il veut montrer à Marcion [2] que notre liberté est une perfection véritable qui vient du bon principe. Mais où la trouverons-nous en Dieu, cette liberté à laquelle la nôtre ressemble ? sera-ce dans les volontés que Dieu a par rapport à soi-même ? Nullement ; car il ne peut s'empêcher de vouloir et d'aimer tout ce qui est en lui : autrement sa volonté pourroit devenir mauvaise ; car elle pourroit cesser de vouloir et d'aimer le souverain bien. Ne nous arrêtons pas davantage à la preuve de cette vérité, qui est universellement reconnue. Il faut donc que la liberté de Dieu se trouve dans les volontés qu'il a par rapport aux créatures. Mais supposez qu'il soit invinciblement déterminé par l'ordre à faire toujours le plus parfait, il faut désespérer de trouver jamais de ce côté-là aucun vestige de liberté.

Vous vous trompez, me dira-t-on ; Dieu a été libre, selon l'auteur, de faire le monde, ou de ne le faire pas.

Il est vrai que l'auteur raisonne sur ce principe ; mais ce principe est faux, si les autres principes de l'auteur sont véritables. Qu'il me réponde précisément. Ou vous croyez, lui dirai-je, qu'il étoit plus parfait de créer le monde que de ne le créer pas, ou vous croyez que ces deux choses étoient d'une égale perfection. Si vous croyez qu'il étoit plus parfait de créer le monde, Dieu étoit donc invinciblement déterminé par l'ordre à le créer ; et il n'avoit aucune liberté pour ne le créer pas : si vous dites que ces deux choses étoient d'une égale perfection, vous supposez que le néant est aussi bon que l'ouvrage le plus parfait ; ce qui est une opinion monstrueuse.

Ne m'imposez pas, répondra peut-être l'auteur : je soutiens seulement qu'il est également bon à Dieu de faire ou de ne faire pas son ouvrage, parce qu'il peut s'en passer ; quoique j'avoue en même temps que si on compare ces deux choses entre elles, on trouvera que l'ouvrage le plus parfait est meilleur que le néant. Si donc on regarde ces deux choses par rapport à l'infinie perfection de Dieu, *faire le monde, ou ne faire rien*, elles sont égales, parce qu'elles sont toutes deux infiniment inférieures à Dieu ; qu'il peut se passer également de l'une et de l'autre ; et qu'ainsi aucune n'est capable de le déterminer invinciblement. Mais, si on les compare entre elles,

[1] *De Civit. Dei*, lib. XXII, cap. XXX, n. 3, tom. VII.
[2] *Adv. Marcion.*, lib. II, cap. VI.

l'être, et surtout l'être le plus parfait que Dieu puisse créer, vaut mieux que le néant. L'auteur peut-il ajouter quelque chose à cette réponse? Mais cette réponse, qui est l'unique refuge qu'il puisse chercher, va mettre en pleine évidence ce que je dois prouver contre lui. Qu'il me permette seulement de l'interroger encore. Pourquoi, lui dirai-je, prétendez-vous que Dieu est déterminé invinciblement à faire toujours le plus parfait? C'est, me répondra-t-il, que l'ordre, qui est pour lui une loi inviolable, demande qu'il préfère toujours le plus parfait au moins parfait. Mais, quoi! répondrai-je, le plus parfait et le moins parfait sont-ils aux yeux de Dieu plus inégaux que le plus parfait et le néant? Non, sans doute; car le moins parfait a quelque degré de perfection : et le néant, qui n'en a aucune, est infiniment au-dessous; en un mot, il est l'imperfection souveraine. Mais Dieu, répondra encore une fois l'auteur, ne compare pas le néant et l'être le plus parfait entre eux : s'il les comparoit ainsi, il préféreroit nécessairement la création au néant; il les voit seulement dans une espèce d'égalité par rapport à sa souveraine personne, parce qu'il peut également se passer de l'un et de l'autre. Eh bien! continuerai-je, pourquoi ne voulez-vous pas aussi que Dieu regarde avec la même indifférence le plus parfait et le moins parfait, comme étant tous deux dans une espèce d'égalité par rapport à sa souveraine perfection, parce qu'il peut également se passer de l'un et de l'autre, et qu'ils lui sont tous deux infiniment inférieurs, en sorte qu'aucun d'eux ne peut le déterminer invinciblement?

Choisissez, poursuivrai-je, comme il vous plaira : ou supposez que Dieu ne compare point les choses entre elles, et qu'il regarde les plus inégales comme étant égales par rapport à lui, parce qu'il peut se passer également de toutes; ou supposez qu'il les compare entre elles. Si vous supposez qu'il ne les compare point entre elles, mais seulement qu'il les regarde dans une espèce d'égalité, comme lui étant toutes infiniment inférieures, dès ce moment vous reconnoissez Dieu aussi libre pour choisir entre le plus parfait et le moins parfait, que pour choisir entre faire le monde et ne faire rien. Que si vous supposez, au contraire, que Dieu compare les choses entre elles, et que c'est par rapport à cette comparaison qu'il se détermine, n'avouerez-vous pas que, comme l'ordre le détermine au plus parfait en le comparant avec le moins parfait, il doit aussi le déterminer à la création du monde, en comparant le monde, qui est l'ouvrage le plus parfait, selon vous, avec le néant, qui est l'imperfection souveraine? Ne dites point que Dieu peut agir ou n'agir

pas; mais que, supposé qu'il agisse, il doit nécessairement agir en Dieu, c'est-à-dire de la manière la plus parfaite. Supposer que Dieu peut agir ou n'agir pas, c'est supposer d'abord sans preuve ce que j'ai droit de mettre en question selon vos principes. Si Dieu ne peut agir en Dieu qu'en produisant l'ouvrage le plus parfait, parce que sa sagesse lui fait nécessairement préférer le plus parfait à l'imparfait, d'où vient que cette même sagesse ne le détermine pas de même à préférer l'ouvrage le plus parfait au néant?

Voyer donc où vous jette votre principe! Est-il question de faire une mouche ou une fourmi, Dieu, selon vous, ne peut se dispenser de consulter l'ordre inviolable et d'en suivre jusque dans la moindre circonstance toutes les lois. Il faut absolument qu'il donne au vil animal le plus haut degré de perfection dont il est capable, et qu'il le fasse de la manière la plus simple et la plus parfaite. Est-il question du plus grand choix que Dieu ait jamais fait; s'agit-il de créer le monde, ou de ne le créer pas: dans ce choix, qui est le fondement de toutes les merveilles de sa sagesse, l'ordre n'a aucune règle de perfection à lui proposer; cet ordre, si sévèrement jaloux de la plus grande perfection en tout, ne trouve aucune inégalité entre l'être le plus parfait et le néant, lui qui trouve que la différence du moindre degré de perfection décide irrévocablement en faveur du plus parfait. Quoi donc! quand Dieu choisit entre deux desseins de son ouvrage, un seul degré de perfection dans l'un plus que dans l'autre emporte la balance, détermine Dieu invinciblement, et lui ôte toute sa liberté: mais quand Dieu choisit entre faire le monde et ne le faire pas, c'est-à-dire entre l'être le plus parfait et le néant, tous les degrés de perfection possible rassemblés ne peuvent déterminer Dieu, et l'emporter sur le néant même.

Mais encore ce grand choix, ce profond conseil de Dieu qui se détermine à créer le monde, devroit être sans doute le plus grand effet de sa sagesse. Cependant, selon vous, c'est une action indélibérée, une action sans raison. Souvenez-vous que vous dites souvent que Dieu agiroit sans raison, et d'une manière indigne de son infinie sagesse, toutes les fois qu'il agiroit sans être déterminé par l'ordre à choisir le plus parfait. S'il n'est point plus parfait à Dieu de créer le monde que de ne le créer pas, Dieu l'a donc créé sans raison, et d'une manière indigne de sa sagesse. Si, au contraire, il lui est plus parfait de le créer que de ne le créer pas, je reviens toujours à conclure qu'il l'a donc créé nécessairement, et qu'il n'a eu aucune liberté à l'égard de son ouvrage.

Voyons encore ce qui fait dire à l'auteur que Dieu est libre pour

faire son ouvrage ou ne le faire pas. C'est que son ouvrage n'ayant qu'une perfection bornée, et infiniment inférieure à celle de Dieu, il ne peut déterminer invinciblement la volonté divine à le produire. Nous venons de voir que tout cela est faux, selon les principes de l'auteur, puisqu'il ne faut, selon lui, qu'un seul degré de perfection pour déterminer Dieu invinciblement. Mais supposons, pour un moment tout ce qu'il lui plaira : voyons si, en le laissant faire, nous trouvons quelque suite dans sa doctrine. Comment me prouvez-vous, lui dirai-je, que le monde tel que nous le voyons est l'ouvrage le plus parfait que Dieu puisse produire ? Pour moi, je n'y vois rien que de borné en étendue et en perfection. C'est, me répondra-t-il, que cet ouvrage est infini en prix et en perfection par l'incarnation du Verbe. Le monde n'a été fait que pour Jésus-Christ, et sans lui le Père ne verroit, dans tout cet ouvrage, rien qui portât le caractère de son infinie sagesse, et qui fût digne de ses complaisances.

Eh bien ! laissons l'auteur en pleine liberté, ou de considérer le monde comme séparé du Verbe divin, ou de confondre le Verbe avec l'ouvrage de Dieu, quoiqu'il n'y ait que l'humanité de Jésus-Christ qui soit en effet son ouvrage. Ou vous considérez, lui dirai-je, l'ouvrage de Dieu comme infiniment parfait, à cause du Verbe, avec lequel il fait un tout indivisible ; ou vous le regardez comme étant d'une perfection bornée, en n'y comprenant pas le Verbe.

Si vous n'y comprenez pas le Verbe, si vous regardez l'ouvrage comme n'ayant qu'une perfection bornée, je conclus que Dieu auroit pu le créer plus parfait qu'il n'est, et qu'ainsi il a violé l'ordre ; car c'est nier la puissance infinie de Dieu, que de la borner absolument à un degré précis de perfection finie.

Si, au contraire, vous regardez l'ouvrage de Dieu comme infiniment parfait, à cause du Verbe qui s'y est uni, et qui fait avec lui un tout indivisible, voici les conséquences que j'en tire. N'oubliez pas que votre unique ressource, pour sauver la liberté de Dieu dans la création de l'univers, étoit de dire qu'un ouvrage d'une perfection bornée, et infiniment inférieure à celle de Dieu, ne pouvoit le déterminer invinciblement. Si donc l'ouvrage de Dieu a une perfection infinie, vous ne pouvez plus dire que Dieu a été libre de le créer ou de ne le créer pas. A qui espérez-vous de persuader qu'il étoit aussi bon à Dieu de ne faire rien, que de faire un ouvrage infiniment parfait, un ouvrage aussi parfait que lui-même, un ouvrage dans lequel il a mis toute sa perfection, puisque la plénitude de la divinité habite corporellement en Jésus-Christ, et que vous ne voulez jamais considérer l'ouvrage en tant que détaché de la plénitude

de la divinité qui y habite? Selon vous, entre deux êtres bornés, un seul degré de perfection emporte la balance et détermine Dieu invinciblement; et entre le néant et un ouvrage infiniment parfait, l'infinie perfection de cet ouvrage, qui est égale à celle de Dieu, ou, pour mieux dire, qui est celle de Dieu même, ne pourra pas emporter la balance et déterminer la volonté de Dieu. Reconnoissez les suites nécessaires de cette doctrine, avouez que cet ouvrage infiniment parfait a du déterminer Dieu invinciblement; et qu'ainsi il n'a jamais eu aucune liberté par rapport à ses créatures, non plus que par rapport à lui-même, si votre principe est véritable.

CHAPITRE VII.

Il faudroit conclure de ce système que le monde est un être nécessaire, infini et éternel.

Si l'auteur persiste à regarder le Verbe divin comme faisant avec l'univers, par l'incarnation, un tout indivisible qui est un ouvrage infiniment parfait, voilà le monde qui, selon l'auteur, est infini en perfection : il ne lui resteroit plus que de le soutenir infini en étendue actuelle. Mais, sans lui imputer cet excès, je me borne à prouver que, selon ses principes, le monde qui est infiniment parfait est un être nécessaire, et qu'il a dû être éternel. En voici la preuve :

S'il a été nécessaire, comme nous venons de le montrer par les principes de l'auteur, que Dieu créât le monde, parce qu'il étoit plus parfait de le créer que de ne le créer pas, il a été nécessaire aussi que Dieu le créât dès l'éternité : toutes choses étant égales d'ailleurs, sans doute ce qui est éternel est plus parfait en soi que ce qui n'est que temporel.

Il est vrai, répondra l'auteur : mais l'ordre demandoit que le monde ne fût produit que dans le temps, afin qu'il parût que Dieu pouvoit absolument s'en passer, ayant été éternellement sans le produire; de plus, il falloit que le monde marquât, par son commencement, son origine et sa dépendance.

Examinons ces deux raisons l'une après l'autre.

Quant à la première : il est faux que l'ordre demandât que le monde fût créé dans le temps, pour marquer que Dieu pouvoit absolument s'en passer; l'ordre ne peut avoir voulu marquer ce qui n'étoit pas vrai. Selon l'auteur, comme nous l'avons prouvé, Dieu ne pouvoit absolument se passer du monde : donc l'ordre n'a pu suspendre la création du monde, pour marquer que Dieu pouvoit

absolument s'en passer; puisque Dieu ne pouvoit se passer du monde, et que l'ordre en demandoit la création, comme la chose la plus parfaite, Dieu ne pouvoit en différer la création pour montrer qu'il étoit libre de ne le créer pas. Voilà donc la première évasion de l'auteur détruite, et mon raisonnement revient toujours : Il étoit meilleur en soi que l'ouvrage fût éternel, que temporel : donc l'ordre, qui exige toujours le plus parfait, a dû exiger de Dieu l'éternité du monde.

Prenez garde encore que la réponse de l'auteur se détruit elle-même, de quelque côté qu'il se tourne. Quand même, comme il le prétend, l'ordre auroit voulu que le monde ne fût créé que dans le temps, ce ne pourroit pas être pour montrer que Dieu a été libre de créer le monde, ou de ne le créer pas. Il faut dire, au contraire, que si Dieu a tant différé la création du monde, c'est qu'il ne pouvoit le créer plus tôt; car il ne pouvoit violer l'ordre, qui exigeoit ce retardement. Ainsi il n'a pu montrer son souverain domaine et sa parfaite liberté à l'égard de la création, par une suspension qui ne venoit que d'une absolue et immuable nécessité.

Maintenant venons à la seconde raison, dont l'auteur paroît éblouir ses lecteurs. Pourquoi veut-il que Dieu n'ait pu marquer la dépendance de son ouvrage qu'en le créant dans le temps? Dieu n'a-t-il pas fait les rayons du soleil aussi anciens que le soleil même? et n'a-t-il pas mis néanmoins dans ces rayons la marque de leur origine? Ne voit-on pas manifestement qu'ils viennent du soleil pour éclairer l'univers? Comment l'auteur ose-t-il dire que Dieu ne pouvoit pas de même mettre dans son ouvrage une impression si claire de sa puissance, que chaque créature portât pour ainsi dire le sceau de la création? Non-seulement il faut que l'auteur avoue que Dieu l'a pu, mais il ne peut éviter de dire qu'il l'a fait, puisque, selon saint Paul [1], Dieu se rend sensible dans ses ouvrages, et nous y découvre ses merveilles. Mais regardons encore cette vérité de plus près. Un architecte qui fait un bâtiment, un peintre qui fait un tableau, ne marque pas par la date de son ouvrage que cet ouvrage ne s'est pas fait de lui-même, et qu'il en est l'auteur : on voit ce bâtiment, on considère ce tableau, on ne sait point quand est-ce qu'ils ont été faits, mais, sans savoir le temps, on voit bien que des mains savantes et industrieuses ont formé cet édifice, qu'un habile pinceau a uni toutes ces couleurs; le bâtiment et le tableau portent l'un et l'autre la marque évidente de l'industrie de l'ouvrier. Il en est de

[1] *Rom.*, I, 20.

même du monde : ouvrez les yeux, le monde entier se présente à vous comme un miroir où la puissante main de Dieu est représentée ; on y voit un dessein marqué et suivi en tout. Dire que le hasard l'a fait, c'est la même folie que de dire : Un bâtiment régulier et d'une superbe architecture s'est formé de soi-même par pur hasard. Il n'est pas question de savoir quand est-ce que l'univers a été fait. Enfin il porte la marque de son origine ; on ne peut le voir sans préoccupation, et n'avouer pas qu'une main également puissante et sage l'a formé. Quand même il seroit éternel, il faudroit reconnoître qu'une sagesse éternelle en auroit arrangé toutes les parties pour composer un tout où l'art éclate si parfaitement. L'art qui règne manifestement dans toute la nature est donc la marque du doigt de Dieu, et comme son sceau sur son ouvrage. Il n'en falloit point d'autres marques ; et s'il en eût fallu, nous devons croire que Dieu en auroit trouvé. Lui qui est le maître de toutes les pensées des esprits, ne pouvoit-il pas les rendre aussi attentifs qu'il l'auroit voulu à l'opération par laquelle il fait tout en tous ? La volonté par laquelle il auroit modifié ainsi les esprits eût été sans doute très-simple et très-générale. Cela étant, Dieu pouvoit faire le monde éternel. S'il l'a pu, il l'a dû ; s'il l'a dû, il l'a fait : car il ne viole jamais l'ordre, qui préfère toujours le plus parfait.

De plus, le fait de la création, quoique très-certain de toute la certitude dont un fait historique est capable, n'étoit point la marque de l'origine de l'univers dont Dieu devoit se servir, pour montrer que l'univers étoit son ouvrage : il falloit une marque qui frappât souverainement et sans discussion tous les esprits attentifs. C'est ce que le bel ordre de l'univers fait admirablement ; mais c'est ce que la preuve historique de la création ne sauroit faire : elle n'est que dans le seul livre que nous appelons l'Ecriture sainte, inconnu à la plupart des peuples et des siècles. Tous les anciens philosophes païens ont ignoré ce fait ; il n'y a que les Juifs et les Chrétiens qui en aient été instruits, c'est-à-dire que cette histoire de la création du genre humain n'a été sue que par la moindre partie des hommes. Comment cette histoire sera-t-elle la marque évidente de la dépendance du monde à l'égard de son Créateur, puisque au contraire nous avons besoin tous les jours de prouver ce fait, qui est si ancien et si ignoré, par l'art admirable qui reluit dans les créatures, et par la dépendance qui est essentiellement renfermée dans l'idée des êtres qu'on nomme contingents ? Encore une fois je conviens que le fait de la création est prouvé par la plus authentique de toutes les histoires, et qu'il est très-propre à persuader la religion à tous ceux

qui liront cette histoire attentivement; mais je prétends que Dieu a mis dans son ouvrage une autre marque beaucoup plus éclatante et plus universelle de sa dépendance, je veux dire l'art divin qui règne dans toute la nature. Pour l'un, il faut lire un livre ou entendre parler ceux qui l'ont lu; pour l'autre, il ne faut qu'ouvrir les yeux. Et, en effet, combien d'hommes, sans connoître l'histoire de l'Ecriture, sur la simple inspection de l'univers ont connu que Dieu l'avoit formé! Combien donc la sagesse de Dieu se seroit-elle mécomptée, si, malgré l'ordre inviolable qui tend toujours au plus parfait, elle avoit renoncé à ce qui est le plus parfait en soi-même, savoir, l'éternité du monde, pour nous donner par une création temporelle, marquée dans un seul livre inconnu à tant de nations, un signe de la dépendance des créatures moins éclatant, moins universel et moins connu que la chose signifiée même!

Toutes les raisons par lesquelles l'auteur peut soutenir que le monde n'a pas dû être éternel tombent donc d'elles-mêmes. Si rien n'a pu en empêcher la création dès l'éternité, il faut conclure, selon l'auteur, qu'il est effectivement éternel, et qu'il n'a pu être autrement: car l'ordre immuable y a déterminé Dieu invinciblement, comme à la chose la plus parfaite.

Reste maintenant d'appliquer à l'éternité qu'on appelle *à parte antè* ce que l'auteur dit pour celle qu'on nomme *à parte post*. L'ouvrage de Dieu, selon lui, doit porter le caractère de son éternité et de son immuabilité: donc il faut que l'ouvrage de Dieu soit éternel *à parte post*. Autrement sa volonté, qui déferoit ce qu'elle a fait, seroit inconstante. Ne pourrois-je pas lui dire de même: Il faut que l'ouvrage de Dieu soit éternel *à parte antè;* autrement sa volonté, qui auroit fait ce qu'elle n'avoit pas fait auparavant, seroit capable de nouveauté et d'inconstance. Si la destruction de l'ouvrage de Dieu marque qu'il cesse de vouloir ce qu'il a voulu, le commencement de l'ouvrage marque aussi qu'il commence à vouloir ce qu'il ne vouloit pas. Si donc, selon l'auteur, l'ouvrage de Dieu ne peut jamais finir, il faut, pas la même raison, qu'il n'ait jamais commencé, et qu'il soit éternel *à parte antè,* aussi bien qu'*à parte post*. Voilà donc, d'un côté l'unique raison tirée de l'ordre, que l'auteur alléguoit contre l'éternité du monde *à parte antè*, entièrement détruite; de l'autre côté, voilà les raisons dont l'auteur se sert pour montrer l'éternité du monde *à parte post,* également concluantes pour son éternité *à parte antè*. Il s'ensuit donc, selon ses principes, quand ils sont exactement poussés jusqu'au bout, que le monde infiniment parfait est éternel et nécessaire comme Dieu même; avec

cette seule différence que, si Dieu a été nécessaire au monde pour sa création, le monde a été nécessaire à Dieu pour l'accomplissement de son ordre inviolable, c'est-à-dire pour la conservation de sa nature infiniment parfaite. Ainsi l'existence du monde dépend de la puissance de Dieu, et l'infinie perfection de Dieu dépend de la création éternelle du monde ; en sorte que Dieu ne peut non plus se passer de créer le monde que d'engendrer son Verbe. Si cela est, l'essence divine n'est point un être absolu et indépendant ; car on ne peut la concevoir sans concevoir l'ordre, et on ne peut concevoir l'ordre sans concevoir aussi le monde existant, comme un être qui est hors de Dieu, et qui lui est pourtant nécessaire. Il est vrai que dans cette opinion on conçoit toujours le monde créé, mais comme créé nécessairement, et comme étant essentiellement attaché à l'ordre, qui est l'essence divine. Or ce seroit à la créature une souveraine perfection, d'avoir non-seulement une existence nécessaire, mais nécessaire à Dieu même ; et ce seroit à Dieu une souveraine imperfection, de ne pouvoir être parfait, en un mot de ne pouvoir être Dieu même, sans l'existence actuelle de sa créature.

CHAPITRE VIII.

Preuves de la liberté de Dieu, dans lesquelles il paroît que Dieu a pu véritablement créer un ouvrage plus parfait que le monde, et en créer aussi un moins parfait.

Après avoir montré les excès étonnants où les principes de l'auteur le mènent insensiblement malgré lui, il est temps d'établir d'autres principes clairs, qui détruisent les siens, et qui n'aient aucun des inconvénients dans lesquels il tombe.

Cherchons donc la liberté de Dieu dans les volontés qu'il a par rapport à ses créatures. Représentons-nous, selon la belle image que nous donne saint Augustin[1], tout ouvrage de Dieu, comme étant dans une espèce de milieu entre l'Être suprême et le néant, qui sont comme ses deux extrémités. De quelque côté que la créature se tourne, elle aperçoit un espace infini : l'être borné, en tant que borné, est infiniment distant de l'Être infini ; en tant qu'être, quoique borné, il est infiniment distant du néant : la distance infinie qui est entre la créature et le néant est en elle la marque de la perfection infinie de celui qui la fait passer du néant à l'être. Par-là, tout degré d'être est bon et digne de Dieu ; par-là, le moin-

[1] *Contra Ep. manich. quam vocant fundam*, cap. XXXIII, etc., n. 36 et seq., tom. VIII.

dre degré d'être porte en lui le caractère de l'infinie perfection du Créateur.

Il faut donc se représenter (et en cela l'imagination, bien loin de dérégler l'esprit, ne fait que le soulager, pour rendre ses opérations plus parfaites), il faut donc se représenter toutes les perfections que Dieu peut donner à son ouvrage, comme une suite de degrés d'une hauteur et d'une profondeur sans bornes. Ces degrés, d'un côté, montent, et de l'autre descendent toujours à l'infini. Dieu voit tous ces degrés ; mais, comme ils sont infinis, il n'en voit aucun de déterminé au-dessus duquel il n'en voie encore d'autres qui sont possibles ; il n'en voit même aucun de déterminé qui ne soit fini, et qui par conséquent n'en ait encore d'infinis au-dessous de lui.

Dieu, comme nous l'avons vu, n'a point de liberté par rapport à lui-même. La liberté est une puissance de choisir. Qui dit choisir dit prendre une chose plutôt qu'une autre. Celui donc qui trouve tout dans un seul objet indivisible, et qui ne peut jamais s'empêcher de vouloir, n'a rien à choisir de ce côté-là. Mais du côté de ses ouvrages tout s'offre à Dieu, et tout est digne de son choix. Il ne peut rien faire que de bon ; par conséquent tout ce qui est possible, s'il est vraiment possible, et si ce n'est point un jeu de mots que de lui donner ce nom de possible, est bon et conforme à l'ordre. Si on prend pour l'ordre la sagesse immuable de Dieu, qui est son essence même, il faut donc que l'ordre, qui dans ce sens est la nature divine, s'accommode de tous les divers degrés de perfection auxquels Dieu peut borner son ouvrage.

Ajoutons que Dieu ne peut faire une créature qui rassemble en elle tous les degrés de perfection possibles ; car cette créature, ou seroit infiniment parfaite, auquel cas elle seroit Dieu même, ou n'auroit qu'un degré fini de perfection, et par conséquent il y auroit encore d'autres degrés de perfection possibles au-dessus de ceux qu'elle posséderoit. Il ne faut donc pas s'imaginer que la puissance de Dieu soit infinie, en ce qu'il peut produire une créature infiniment parfaite. En produisant un être, il se produiroit lui-même ; il produiroit son Verbe, comme dit souvent saint Augustin, et non une créature. Ainsi, à force de vouloir étendre sa fécondité et sa puissance, on la détruiroit ; car on le mettroit par-là dans une vraie impuissance de produire quelque chose hors de lui.

En quoi la puissance de Dieu sera-t-elle donc infinie ? Ou ce sera en ce que Dieu peut produire un certain degré de perfection finie,

au-delà duquel il ne peut plus rien ; ou ce sera en ce qu'il peut choisir librement dans cette étendue de degrés de perfection finie, qui montent et qui descendent toujours à l'infini. Mais oseroit-on dire qu'il y a un degré précis et fixe de perfection finie au-dessus duquel Dieu ne puisse rien faire ?

La puissance de Dieu, dira peut-être l'auteur, pourroit absolument aller plus loin, et en ce sens elle est sans bornes ; mais l'ordre la détermine à s'arrêter là.

Cette misérable évasion a été déjà trop détruite. Dieu n'a aucune puissance pour les choses qu'il ne pourroit faire, sans cesser d'être Dieu : or il ne peut, sans cesser d'être Dieu, violer l'ordre, qui est son infinie sagesse et son infinie perfection ; de plus, il ne faut jamais regarder l'ordre et la puissance divine comme deux choses dont l'une arrête l'action de l'autre. La puissance divine et l'ordre ne sont que l'essence infiniment parfaite de Dieu : ce que Dieu ne peut pas selon l'ordre, il ne le peut en aucun sens, non plus qu'il ne peut se détruire soi-même.

Reprenons maintenant la suite de notre preuve. S'il y a un degré précis et fixe de perfection finie, au-delà duquel Dieu ne puisse rien produire, selon l'ordre, il s'ensuit clairement que sa puissance est absolument bornée à ce degré ; qu'il n'en a aucune au-delà ; et par conséquent que cette puissance ne peut en aucun sens être nommée infinie.

Que si on a horreur de cette impiété, et qu'on reconnoisse en Dieu la puissance d'ajouter toujours, en montant vers l'infini, de nouveaux degrés de perfection à tout degré déterminé qu'il aura mis dans son ouvrage, voilà la puissance infinie de Dieu sauvée ; mais voilà aussi le principe fondamental de l'auteur miné sans ressource. Car, bien loin que Dieu ne puisse produire que le plus parfait, il s'ensuit qu'il ne peut jamais produire le plus parfait, puisqu'il peut toujours ajouter quelque nouveau degré de perfection à toute perfection déterminée.

Nous n'avons plus qu'à rassembler les vérités déjà établies, et nous trouverons la parfaite liberté de Dieu, que saint Augustin appelle libre arbitre, et dont Tertullien dit que notre liberté est une image et un écoulement. Nous avons remarqué, avec saint Augustin, que le moindre degré de perfection est infiniment distant du néant, aussi bien que les degrés qui lui sont supérieurs. Tous les degrés supérieurs qui sont concevables sont infiniment distants de Dieu, aussi bien que ce degré inférieur. Que s'ensuit-il de là ? qu'encore qu'ils soient inégaux entre eux, ils sont pourtant égale-

ment inférieurs à Dieu, puisque, entre plusieurs distances infinies, il n'y en a point de plus grandes les unes que les autres.

Non-seulement ce raisonnement est bon en lui-même, mais il est décisif contre l'auteur, par les principes de l'auteur même. Je ne fais que dire, sur les degrés infinis de perfection possible, ce qu'il a dit sur l'éternité du monde. Ecoutons ses paroles[1] : « Ne pensez « point que Dieu ait retardé la production de son ouvrage: il aime « trop la gloire qu'il en reçoit en Jésus-Christ. On peut dire, en un « sens très-véritable, qu'il l'a fait aussitôt qu'il a pu le faire. Car, « quoiqu'à notre égard il l'ait pu créer dix mille ans avant le com- « mencement des siècles, dix mille ans n'ayant point de rapport à « l'éternité, il ne l'a pu faire ni plus tôt ni plus tard, puisqu'il a fallu « qu'une éternité les précédât. » Et encore[2]: « Il suffit de dire « qu'une éternité a dû précéder l'incarnation du Verbe, pour faire « comprendre que ce grand mystère n'a été accompli ni trop tôt ni « trop tard. »

Vous voyez qu'il suppose que l'ordre n'a pas permis à Dieu de faire le monde éternel; d'où il conclut que Dieu n'a pu faire le monde ni plus tôt ni plus tard qu'il l'a fait, puisqu'une durée plus longue de dix mille ans que celle qu'il a donnée à son ouvrage, en remontant vers l'origine, seroit toujours également disproportionnée à l'éternité. Je n'ai maintenant qu'à dire à l'auteur: Tous les divers degrés de perfection finie, quoique inégaux entre eux, ont une égale disproportion avec l'infinie perfection du Créateur; comme les dix mille ans ajoutés au commencement des siècles, quoique inégaux à la durée présente du monde, ne laissent pas d'être aussi disproportionnés qu'elle à l'éternité de Dieu: si donc Dieu a pu, selon vous, renoncer à ces dix mille ans, qui, comparés à la durée présente du monde, la surpassent de beaucoup; si Dieu a été libre d'y renoncer, parce que cette augmentation de dix mille ans auroit laissé la durée du monde sans rapport et sans proportion avec l'éternité, ne devez-vous pas avouer de même que Dieu a pu renoncer aussi à certains degrés de perfection possibles, et se borner aux inférieurs; parce que, quand même il auroit ajouté à son ouvrage ces degrés supérieurs de perfection, l'ouvrage seroit toujours demeuré sans rapport et sans proportion avec l'infinie perfection de Dieu? Comme Dieu n'a point eu de raison, par rapport à l'éternité, de faire le monde dix mille ans plus tôt qu'il ne l'a fait, Dieu n'a point eu de raison aussi pour préférer, dans la création de son ouvrage, le centième degré de perfec-

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1re disc., art. v.
[2] *Ibid.*, art. VI.

tion, par exemple, au cinquantième, puisque le centième n'est pas moins inférieur que le cinquantième à l'infinie perfection de Dieu qui choisit, tous les deux étant également disproportionnés, et sans rapport à cette perfection.

Dans cette supériorité infinie de Dieu, qui lui rend toutes les choses possibles également indifférentes, je trouve une parfaite liberté. Comme il est infiniment au-dessus de tout ce qu'il peut choisir, il est souverainement libre d'une liberté qui est la perfection souveraine. Nous-mêmes nous sommes libres à proportion que nous participons davantage à cette perfection et à cette supériorité sur les choses qui s'offrent à notre choix. Mais laissons ce qui regarde notre liberté, parce qu'il auroit besoin d'une explication plus étendue: bornons-nous maintenant à celle de Dieu. Il voit toute créature possible, à quelque degré de perfection qu'il lui plaise l'élever ou l'abaisser, infiniment distante de lui et du néant. Le premier des anges et un atome sont sans doute très-inégaux entre eux ; mais l'un n'est pas plus éloigné que l'autre de Dieu et du néant, puisqu'ils en sont tous deux infiniment distants.

Dieu étoit donc libre pour faire le monde, ou pour ne faire rien ; parce que, selon le langage des Ecritures, les créatures les plus nobles *sont réputées néant devant lui* [1]. Elles sont toujours infiniment distantes de son infinie perfection. Il a été libre de faire le plus parfait ou le moins parfait, parce que le moins parfait est infiniment distant du néant, et porte par-là le caractère de l'infinie perfection du Créateur, et que le plus parfait est infiniment inférieur, aussi bien que le moins parfait, à l'infinie perfection. Il a été libre de créer le monde si tôt et si tard qu'il lui a plu, et il a pu le créer avec la durée qu'il lui a donnée: il pouvoit aussi le créer dix mille ans avant le commencement des siècles, parce que le monde est toujours digne de lui, et que le monde est pourtant trop au-dessous de lui pour déterminer Dieu, par sa perfection, à le tirer du néant. Il est libre, après l'avoir créé, de le détruire quand il lui plaira ; non qu'il puisse être inconstant dans ses desseins, et cesser de vouloir ce qu'il a voulu, mais c'est que Dieu, toujours infini au-dessus de son ouvrage, et par conséquent entièrement indépendant de la gloire qu'il en peut tirer, a pu résoudre dans son conseil libre, qui est éternel et immuable, de ne faire le monde que dans un certain temps, et de ne le laisser durer qu'un certain nombre de siècles. La fin, non plus que le commencement de son ouvrage, ne marqueroit en lui

[1] Is., XL, 17.

aucune ombre de changement, puisque ce seroit par une volonté éternelle et immuable qu'il lui auroit donné une fin aussi bien qu'un commencement. Pour changer, il faut, ou commencer de vouloir ce qu'on ne vouloit pas, ou cesser de vouloir ce qu'on a voulu. Mais si je fais un ouvrage dans le dessein de ne le faire subsister que deux ans, et qu'après les deux ans je le détruise, mon dessein s'accomplit ; et bien loin que la destruction de mon ouvrage soit en moi une inconstance, elle est, au contraire, l'accomplissement d'une volonté très-constante, et je serois même inconstant si je ne le détruisois dans le temps où j'ai résolu de le détruire. Il faut raisonner de même pour Dieu : il peut avoir voulu éternellement et immuablement que son ouvrage eût un commencement et une fin ; en ce cas, le commencement et la fin de l'ouvrage sont également l'exécution de la volonté constante et immuable de Dieu : et ne voyons-nous pas que, par une volonté incapable de changement, il fait changer tous les jours toute la nature ?

Dans tous les choix que Dieu fait pour agir au-dehors ou pour n'agir pas, pour produire le plus ou le moins parfait, il ne faut point chercher d'autre raison que sa supériorité infinie et son domaine souverain sur tout ce qu'il peut faire. Il est si grand, qu'une créature ne peut avoir en elle de quoi le déterminer à la préférer à une autre. Elles sont toutes deux bonnes et dignes de lui, mais toutes deux infiniment au-dessous de sa perfection. Voilà sa pure liberté, qui consiste dans la pleine puissance de se déterminer par lui seul, et de choisir sans autre cause de détermination que sa volonté suprême, qui fait bon tout ce qu'elle veut. Voilà ce que l'Ecriture appelle *son bon plaisir*, et le *décret de sa volonté*. Si nous le méditons bien, nous trouverons que la plus haute idée de perfection est celle d'un être qui, dans son élévation infinie au-dessus de tout, ne peut jamais trouver de règle hors de lui, ni être déterminé par l'inégalité des objets qu'il voit ; mais qui *voit les choses les plus inégales égalées en quelque façon, c'est-à-dire également rien, en les comparant à sa hauteur souveraine*[1]*;* et qui trouve dans sa propre volonté la dernière raison de tout ce qu'il a fait. Cette idée est la plus haute et la plus parfaite que nous ayons, et par conséquent c'est celle que Dieu nous a donnée de sa nature. Après cela, dites que, Dieu étant infiniment sage, il ne peut rien faire qu'avec une sagesse qui préfère toujours le meilleur.

La sagesse infinie de Dieu ne peut le déterminer à choisir le meil-

[1] Les mots imprimés en *italique* sont de Bossuet.

leur, quand il n'y a aucun objet déterminé qui soit effectivement le meilleur par rapport à sa perfection souveraine, *dont les choses les plus parfaites sont toujours infiniment éloignées*[1].

Il est pourtant vrai que dans ce choix pleinement libre, où Dieu n'a d'autre raison de se déterminer que son bon plaisir, sa parfaite sagesse ne l'abandonne jamais. Pour être souverainement indépendant de l'inégalité de tous les objets finis entre eux, il n'en est pas moins sage : il voit cette inégalité de tous les objets entre eux ; il voit leur égalité par rapport à sa perfection infinie ; il voit leur éloignement infini du néant ; il voit tous les rapports que chacun d'eux peut avoir à sa gloire, et toutes les raisons de le produire ; il voit une raison générale, et supérieure à toutes les autres, qui est celle de son indépendance, et de l'imperfection de toute créature par rapport à lui ; il y trouve son souverain domaine et sa pleine liberté : il l'exerce, pour faire le bien, à telle mesure qu'il lui plaît. N'y a-t-il pas, dans toutes les vues de Dieu qui agit librement, une science et une sagesse infinie ?

Que ces idées sur la Divinité, si conformes à l'Ecriture, sont bien plus hautes et plus pures que celles de l'auteur, qui veut assujettir la volonté de Dieu à ses principes, et lui donner une règle hors de lui, en le déterminant toujours par l'inégalité des êtres possibles! Écoutons l'Écriture, qui nous fait entendre ce que c'est que la liberté de Dieu. Elle nous le représente comme se jouant dans la création de l'univers ; elle nous montre le monde entier comme une tente dressée le soir par des voyageurs, et qu'on enlève le lendemain ; elle nous fait voir ce ciel qui nous couvre par sa voûte immense, et cette terre qui nous porte, comme étant prêts à disparoître : *Ils passeront*, dit-elle, *avec impétuosité; ils s'enfuiront à la face du souverain juge*. Dieu renouvellera tout, en *formant un ciel nouveau et une terre nouvelle*. Ces fréquentes expressions du Saint-Esprit nous font entendre hautement que Dieu ne tient par aucune loi à aucune de ces créatures. Consultez les prophètes ; écoutez une comparaison qui paroît basse, mais qui est forte et sensible pour représenter ce que c'est que Dieu, et son droit sur sa créature. Dieu l'a mise dans la bouche de ces hommes célestes, et puis encore dans celle de saint Paul. Le potier, disent-ils, tourne et retourne comme il lui plaît sa matière, qu'il n'a pas faite ; et nul ne peut lui demander pourquoi il le fait ainsi. Il lui donne une forme, puis il la brise : n'en cherchez point d'autre raison que sa volonté. Dieu,

[1] Bossuet.

qui n'est pas comme ce vil artisan, assujetti à son ouvrage par les nécessités de la vie, n'a aucun besoin de sa matière ; non-seulement il l'arrange, mais il la fait : elle n'est matière, elle n'est rien que par lui. Soit qu'il la forme, soit qu'il la brise, il est sage, il fait ce qu'il veut, et ce qu'il veut est toujours bon. Il a droit de le faire, il montre et il exerce son empire ; il est tout à l'égard de cette matière : elle n'est rien pour lui.

CHAPITRE IX.

En quel sens il est vrai de dire que l'ouvrage de Dieu est parfait, et en quel sens il est vrai de dire qu'il est imparfait.

Comment se peut-il faire, dira l'auteur, que Dieu soit libre de créer un être imparfait ? Peut-il être l'auteur de l'imperfection ?

Il faut remarquer, avec saint Augustin, qu'il y a deux sortes d'imperfections : l'une par rapport à la perfection considérée en elle-même, et l'autre par rapport au degré de perfection auquel Dieu a fixé la nature de chaque être. De cette première façon, tout est imparfait, et Dieu ne peut rien créer qui ne le soit : de l'autre, il nous dit lui-même que tout ce qu'il a créé étoit très-bon, c'est-à-dire très-parfait, parce que chaque être est sorti des mains de son créateur avec tout le degré de perfection convenable à son état et à sa nature. Si Dieu n'avoit pas créé tous les êtres avec ce degré de perfection, on pourroit dire, en quelque manière, qu'il seroit l'auteur de l'imperfection, parce qu'il refuseroit à son ouvrage la perfection que l'ordre lui destine ; mais, au contraire, Dieu donnant à chaque être ce qui lui convient [1], quand un être n'a pas le degré de perfection auquel Dieu a fixé sa nature, c'est un défaut contraire à l'ordre, et ce défaut ne peut venir de Dieu ; car Dieu ne peut, contre sa propre volonté et sa propre sagesse, ôter à son ouvrage ce qu'il lui a donné pour former sa nature. Quand l'ouvrage de Dieu est imparfait en ce sens, il faut que chaque imperfection vienne de la volonté créée. La créature intelligente peut pécher, c'est-à-dire qu'elle est fragile et corruptible, à cause du néant d'où elle est tirée, et que sa fragilité est comme le caractère du néant qu'elle porte toujours empreint. Qu'est-ce que se corrompre ? C'est se diminuer. Comment la volonté créée peut-elle se diminuer elle-même ? C'est en voulant ; car si la volonté étoit diminuée par autre chose que par son propre vouloir, elle ne se diminueroit pas elle-même : c'est donc par

[1] Tout ce qui précède depuis le commencement de l'alinéa est de Bossuet.

son propre vouloir que la volonté se diminue et se corrompt elle-même. Cette diminution volontaire est son péché; car elle se rend par-là contraire à l'ordre, c'est-à-dire au degré de perfection où la sagesse divine avoit fixé sa nature. Cette sorte d'imperfection, quoiqu'elle ne consiste en rien de réel et de positif, ne peut être dans l'ouvrage quand il sort des mains de Dieu ; autrement Dieu auroit fait un ouvrage contraire à lui-même. Le péché de la créature intelligente peut attirer aussi une diminution de l'ouvrage matériel ; car l'univers étant fait pour l'homme, et l'homme s'étant diminué volontairement, il mérite, pour punition de son péché, que ce qui est fait pour lui soit diminué, et que toute la nature, qui est à son usage, n'ait plus pour lui les mêmes facilités et les mêmes charmes. Mais enfin vous voyez que Dieu donnant à chaque être tout ce qui lui convient, selon le genre de perfection auquel il le borne, l'ordre et la sagesse de Dieu reluisent toujours dans la formation des créatures même les moins parfaites.

On voit donc qu'il y a une sorte d'imperfection qui n'est point contraire à la sagesse de Dieu. Dès qu'une créature est bornée en perfection, il y a en elle la négation de tous les degrés de perfection supérieure à la sienne. Cette imperfection n'est pas l'ouvrage de Dieu, car elle n'est rien de positif ; mais Dieu la laisse dans son ouvrage. Si vous me demandez pourquoi, je vous répondrai : C'est parce que Dieu ne peut produire hors de lui un être infiniment parfait, qui, étant aussi parfait que lui, seroit une seconde divinité. Ainsi tout être, à quelque haut degré de perfection bornée que Dieu l'élève, a toujours inévitablement en soi, par ses bornes, la négation ou l'absence d'un nombre infini de degrés de perfection possibles.

Ces deux sortes d'imperfections dont je viens de parler sont expliquées par saint Augustin dans un livre qu'il a fait sur l'*Ordre*. D'où vient, dit ce Père, que les créatures sont imparfaites? faut-il en accuser la sagesse du Créateur? D'abord il répond que souvent ce qui paroît un défaut dans une partie de l'univers est une perfection par rapport au tout, et aux raisons secrètes de l'auteur de la nature pour l'accomplissement de son ouvrage. Remarquez, en passant, que cette réponse suffit pour renverser le système de l'auteur; car si nous voyons, par exemple, la pluie tomber dans la mer, quoique nous n'en connoissions aucune utilité, il faut conclure, selon saint Augustin, que ce qui paroît un défaut est une perfection par rapport aux raisons secrètes de l'auteur de la nature qu'il ne faut jamais espérer de découvrir toutes.

Mais reprenons la suite du raisonnement de saint Augustin. Ce Père montre que l'ouvrage de Dieu en sortant de ses mains n'a aucune des imperfections du premier genre, c'est-à-dire qu'il ne manque d'aucune des perfections qui lui conviennent, selon le genre auquel Dieu l'a borné : mais ce Père ne se borne pas à cette réponse ; il avoue aussi que Dieu n'a pas donné à son ouvrage des perfections qu'il auroit pu y mettre à l'infini, qu'il ne l'a pas créé infiniment parfait, c'est-à-dire, comme saint Augustin l'explique lui-même, qu'il n'a pas engendré son Verbe en créant le monde, et que le monde n'est pas le Verbe divin. Il y a, dit-il, cette différence entre ce qui est *produit de Dieu* et ce qui est *produit par lui*. Ce qui est *produit de lui* est infiniment parfait comme lui, c'est son Verbe : ce qui n'est que *produit par lui* tient de lui d'être, et par conséquent d'être bon; mais ce qui n'est que produit par lui tient aussi du néant d'où il est tiré, de n'être qu'avec mesure, de pouvoir se diminuer, et de pouvoir même n'être plus. Ainsi, le caractère essentiel de la créature est d'être bonne, puisqu'elle vient de Dieu ; mais de n'être bonne que jusqu'à certaine mesure, et, par conséquent, d'être en ce sens imparfaite, parce qu'elle n'est pas Dieu même, qui est le seul être parfait. Que cette doctrine est propre à nous faire entendre une vérité renfermée dans l'idée que nous avons de l'Etre infiniment parfait ! C'est qu'il peut faire le plus et le moins, tantôt l'un, tantôt l'autre, ou tous les deux ensemble, ou bien jamais ni l'un ni l'autre. Qui peut le plus, et qui peut aussi le moins, pour les unir ou les séparer, comme il lui plait, peut sans doute davantage que celui qui ne peut jamais que le plus. Un architecte qui peut, quand il lui plait, faire des palais vastes et magnifiques, et quand il lui plait des maisons médiocres, mais régulières et bien disposées, est sans doute plus grand et plus parfait dans son art que celui qui ne pourroit jamais faire que des palais superbes.

CHAPITRE X.

De quelle manière Dieu agit toujours pour sa gloire.

Tout cela ne va pas encore, dira peut-être l'auteur, au fond de la difficulté. Je ne prétends pas que Dieu ne puisse laisser dans le néant les substances du genre le plus parfait, et créer celles qui sont d'un degré inférieur de perfection ; mais je soutiens que si Dieu préfère l'être le moins parfait au plus parfait, c'est par quelque motif qui a un rapport secret à sa gloire, pour laquelle il agit toujours: or, il est certain que l'ouvrage le plus parfait, quand il est pris dans

son tout, glorifie Dieu davantage que le moins parfait. L'intérêt de sa gloire, qu'il cherche uniquement, le détermine donc toujours à mettre la plus grande perfection dans tout ce qu'il fait.

Mais tranchons la difficulté. Je conviens que la fin que Dieu se propose est toujours infiniment parfaite. Sa fin, c'est lui-même; il ne peut donc agir que pour sa gloire; mais quoiqu'il ne puisse agir que pour elle, toutes les fois qu'il agit, n'est-il pas vrai, selon l'aveu de l'auteur même, que Dieu est libre de n'agir pas, et de ne vouloir point de cette gloire? N'est-il pas vrai, selon l'auteur [1], que *la gloire qui revient à Dieu de son ouvrage ne lui est point essentielle?* Il convient donc en ce point avec saint Thomas, et avec tous les théologiens, qui nomme cette gloire *accidentelle.* Ainsi, nous ne devons pas nous laisser éblouir par ces maximes générales: Dieu agit toujours pour sa plus grande gloire. Cette gloire que Dieu tire de son ouvrage est toujours bornée, comme l'ouvrage qui la procure, et, par conséquent, infiniment inférieure à Dieu. Sans doute, sa plus grande gloire est la gloire essentielle, qui consiste à n'avoir jamais besoin de la gloire extérieure et accidentelle qu'il tire de ses ouvrages. Cette gloire extérieure étant accidentelle et bornée: en tant qu'accidentelle, Dieu peut la rejeter tout entière ou en partie, comme il lui plait; en tant que bornée, elle ne peut jamais monter à un degré au-dessus duquel on ne puisse en concevoir d'autres, et, par conséquent, bien loin que Dieu cherche toujours dans son ouvrage le plus haut degré de gloire, il est manifeste qu'il en laisse toujours de possibles à l'infini au-dessus de celui qu'il choisit. On voit par là combien est fausse cette proposition générale et absolue: *Dieu cherche toujours dans son ouvrage sa plus grande gloire,* si l'on fait consister cette plus grande gloire dans le plus ou moins de degrés de perfection dans sa créature.

Quoi! dira-t-on, oseriez-vous soutenir que Dieu peut créer le monde matériel sans aucune nature intelligente pour en admirer la beauté et l'ordre? C'est sortir de la question. Quand même la sagesse de Dieu demanderoit que le monde, avec tous ses ornements, ne fût point créé sans natures intelligentes qui pussent l'admirer, il ne s'ensuivroit pas que Dieu fût nécessairement déterminé à donner au monde le plus haut degré de perfection, pour exciter une plus grande admiration dans les natures intelligentes, et pour se procurer une plus grande gloire. Il pourroit se faire que la sagesse de Dieu demanderoit que cet ouvrage ne fût point si admirable, sans

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce,* 1re disc., art. IV.

être admiré, et que néanmoins Dieu seroit libre d'augmenter ou de diminuer cette perfection de l'ouvrage, et cette admiration des natures intelligentes, comme il lui plairoit.

Mais allons plus loin. Cet ordre et cette beauté de l'univers, ne seroit-ce pas un fruit de la sagesse et de la puissance divine? Quoiqu'il n'y eût aucune nature intelligente, la création de la matière qui auroit passé du néant à l'être, l'arrangement, la proportion, l'harmonie de toutes les parties du monde, la justesse de leurs mouvements, le rapport industrieux qu'ils auroient tous à la même fin avec une si grande variété ; tout cela ne marqueroit-il pas un génie fécond et une main toute-puissante? tout cela ne seroit-il pas agréable aux yeux de Dieu? tout cela ne seroit-il pas digne de sa complaisance? Est-il vrai que les esprits qu'il a créés ajoutent beaucoup à la perfection de son ouvrage, et que leur admiration augmente sa complaisance? Mais que lui revient-il de la beauté de la nature et de l'admiration des esprits, sinon de s'y complaire, et d'y voir sa grandeur marquée? Mais au lieu qu'il se complaît maintenant dans la beauté de la nature et dans l'admiration qu'elle cause aux esprits, selon la supposition que nous faisons, il se seroit complu seulement dans la beauté de la nature inanimée : comme l'ouvrage eût été moins parfait, il s'y seroit moins complu ; car il se complaît en chaque créature selon le degré d'excellence qu'il y met ; mais enfin il s'y seroit complu. Cette complaisance n'est autre chose que l'amour qu'il a pour sa perfection infinie, et pour tout ce qui en est quelque écoulement. Plus la créature est parfaite, plus elle ressemble à la perfection divine ; ainsi, plus elle est parfaite, plus Dieu l'aime, et se complaît à y voir son image. Mais enfin il n'a aucun besoin de cette complaisance pour être heureux : comme il n'en a aucun besoin, il ne la cherche qu'autant qu'il lui plaît. Quelque grande qu'elle fût, elle seroit toujours bornée ; et elle ne pourroit jamais augmenter le fonds infini de sa félicité naturelle, qui lui vient de la complaisance qu'il a en lui-même.

Cette gloire extérieure ne mettant rien en Dieu, et étant accidentelle, de l'aveu même de l'auteur, il faut conclure que Dieu la peut vouloir au degré qu'il lui plaît, et qu'il ne la peut jamais vouloir qu'à un degré fini, parce qu'il ne peut jamais, comme nous l'avons vu, faire des créatures infiniment parfaites. La mesure de cette gloire lui est donc arbitraire, aussi bien que la mesure de perfection qu'il peut mettre dans son ouvrage.

CHAPITRE XI.

L'ordre, en quelque sens qu'on le prenne, ne détermine jamais Dieu à l'ouvrage le plus parfait.

Si on considère l'ordre du côté de Dieu, c'est sa sagesse qui rapporte tout à sa gloire, et qui prend des moyens propres à se la procurer. En ce sens, l'ordre ne peut jamais être qu'égal dans tous les ouvrages de Dieu ; car Dieu, en tout ce qu'il fait, veut sa gloire, et prend des moyens parfaitement convenables pour se la procurer, selon la mesure où il la veut. Ainsi, qu'il fasse peu ou qu'il fasse beaucoup, qu'il ne crée qu'un atome inanimé ou qu'il crée l'univers tel que nous le voyons, l'ordre est toujours le même ; car Dieu prend toujours ses mesures pour l'exécution avec une égale sagesse, dans tous ses desseins inégaux. Ainsi l'ordre pris en ce sens ne peut jamais déterminer Dieu au plus parfait, puisque l'ordre a une perfection toujours infinie, indépendamment des degrés de perfection des divers ouvrages.

Je ne crois pas que l'auteur veuille considérer l'ordre comme une loi suprême, qui n'est ni le Créateur, ni son ouvrage : ce seroit le destin. Reste donc de considérer l'ordre du côté de l'ouvrage de Dieu : c'est ainsi que saint Augustin l'a regardé. En ce sens, l'ordre est une modification de l'être créé. Cette modification est un bien, qui se trouve toujours dans toute créature à quelque degré ; mais il peut s'y trouver à différents degrés, en montant ou en baissant à l'infini, selon qu'il plaît à Dieu. Il ne fait jamais rien qu'avec ordre : non-seulement il agit avec un ordre infini de sa part, comme nous l'avons vu, mais encore il met un ordre borné dans son ouvrage, qui est un écoulement et une image de son *ordre infini*. Mais enfin cet ordre, qui est dans l'ouvrage, est une perfection produite et bornée ; l'ouvrage ne peut être réel sans avoir quelque degré de bonté, et par conséquent d'ordre. Mais cet ordre est capable, comme la bonté et l'être, de monter ou de descendre à l'infini, par des degrés qui sont tous indifférents à Dieu.

Ce n'est pas moi qui fais cette décision contre l'auteur ; c'est saint Augustin qui parle ainsi contre les manichéens avec toute l'autorité de l'Eglise catholique. « Nous autres catholiques chrétiens, dit-il [1], « nous adorons un Dieu de qui viennent toutes choses, soit gran-

[1] *De Nat. Bon. cont. manich.*, cap. III, summ., VIII.

« des, soit petites ; de qui vient toute mesure, soit grande, soit « petite ; de qui toute beauté, soit grande, soit petite ; de qui « tout ordre, soit grand, soit petit. » L'auteur remarquera que tous les catholiques chrétiens croient que l'ordre, quelque petit qu'il soit, est digne de Dieu. Reprenons les paroles de saint Augustin : « Car toutes choses, d'autant plus qu'elles sont mesurées, « embellies et ordonnées, ont un plus haut degré de bonté ; et, « au contraire, moins elles sont mesurées, embellies et ordonnées, « moins aussi elles sont bonnes...... Ces trois choses, la me- « sure, la beauté et l'ordre, sont donc les biens généraux dans les « créatures de Dieu.... Dieu est au-dessus de toute mesure, de « toute beauté et de tout ordre de sa créature. Ces trois choses « donc, là où elles sont grandes, sont de grands biens ; là où elles « sont petites, sont de petits biens : mais là où elles ne sont à au- « cun degré, il n'y a aucun bien. »

Remarquez que saint Augustin, pour sauver la vérité catholique contre les subtilités des manichéens, met Dieu au-dessus de tout ordre, et l'ordre variable selon ses divers degrés auxquels il plait à Dieu de le faire monter ou descendre.

Il est vrai, répondra peut-être l'auteur, que l'ordre pris en ce sens est susceptible de divers degrés, qui sont tous bornés, et par conséquent indifférents à Dieu. J'avoue même qu'il est inégal dans les diverses parties de l'univers. Le soleil est plus beau et a plus d'ordre qu'un grain de poussière. Le corps de l'homme est plus parfait que celui d'un ver. Mais je soutiens que l'inégalité même des parties contribue à la perfection du tout, et que le tout renferme toute la perfection que Dieu pouvoit y mettre.

Eh bien ! répondrai-je à l'auteur, prenez l'œuvre de Dieu dans son tout : n'en exceptez rien de tout ce que Dieu y a mis pour le perfectionner ; n'alléguez point que si chaque partie n'a pas toute la perfection qu'elle pourroit avoir, c'est qu'il ne lui convient point de l'avoir par rapport au tout. Ne regardez donc plus que le tout, qui est selon vous au plus haut degré de perfection possible : faites-en une exacte estimation, en y comprenant tout ce qu'il a de proportion, d'ordre et de rapport à la gloire de Dieu ; en un mot, tout ce que la simplicité des lois générales et particulières peut y avoir mis de perfection en tout genre. Mais, quoi qu'il en soit, n'oubliez rien de tout ce qui peut relever le prix de l'ouvrage considéré dans son tout, afin que nous n'ayons plus besoin de revenir à son estimation.

Cela fait, ou vous croyez que Dieu pourroit lui donner encore un

degré de perfection au-delà, ou non. Si vous croyez qu'il ne le peut pas, cette perfection est-elle infinie ou non? Si elle n'est pas infinie, voilà la puissance de Dieu, comme nous l'avons dit tant de fois, bornée à un degré précis de perfection, et on ne peut plus dire, en aucun sens, qu'elle est infinie; ce qui est la détruire. Si, au contraire, l'ouvrage de Dieu en cet état, où il ne peut plus y rien ajouter, est infini en perfection, le monde infiniment parfait est égal à Dieu, ou plutôt il faudra dire qu'il n'y a point d'autre dieu que le monde.

Mais si vous croyez, au contraire, que Dieu par sa puissance infinie peut ajouter un seul degré de perfection au total de l'ouvrage, pris dans toute ses parties, et avec la succession de tous les temps qui feront sa durée, Dieu n'a donc pas choisi le plus parfait, et voilà votre principe fondamental que vous ruinez de vos propres mains.

Il faut se souvenir que je n'ai prétendu parler, dans ce chapitre, que de l'ordre en tant qu'il est une modification de l'être créé, et que quand j'ai dit qu'une créature ne peut jamais être élevée au plus haut degré de perfection possible, je n'ai parlé que d'une pure créature.

Je n'ignore pas que l'auteur pourra prétendre se tirer sans peine d'un si grand embarras, en disant que l'ouvrage de Dieu est d'un prix infini par l'incarnation du Verbe : c'est un sophisme que j'espère détruire avec évidence; mais il faut auparavant examiner quelques autres raisons dont il se couvre, et ne laisser aucune question derrière nous, pour traiter ensuite à fond tout ce qui regarde Jésus-Christ.

CHAPITRE XII.

Quand même l'auteur n'auroit pas avoué qu'il y a en Dieu des volontés particulières, il seroit facile de l'obliger à en reconnoître un très-grand nombre.

Qu'on ne s'imagine pas que je veuille me prévaloir de ce que l'auteur a reconnu des volontés particulières en Dieu; il ne l'a fait qu'à cause qu'il a bien vu qu'il y avoit trop d'inconvénients à le désavouer. C'est pourquoi il dit qu'on lui impose, qu'on le calomnie, et qu'on se forme des fantômes pour les combattre, quand on l'accuse de n'en admettre point : il soutient qu'il a dit seulement qu'elles sont rares.

Laissons-le néanmoins encore en liberté de rejeter les volontés

particulières. Par quel moyen les prouverons-nous ? sera-ce par les histoires miraculeuses de l'Ecriture, et par les expressions du Saint-Esprit ? Non, car ces expressions étant, selon lui, figurées et anthropologiques, on n'en peut rien conclure, et ces histoires miraculeuses sont arrivées selon les désirs des causes occasionnelles. « On « peut souvent, dit-il dans son *Eclaircissement,* qui est une suite « de son *Traité de la Nature et de la Grâce*[1], s'assurer que Dieu « agit par des volontés générales, mais on ne peut pas de même « s'assurer qu'il agisse pas des volontés particulières dans les mi- « racles même les plus avérés. » Il soutient encore ailleurs[2] que « toutes les merveilles de la sortie d'Egypte, et la mort des cent « quatre-vingt cinq mille hommes de Sennachérib tués en une seule « nuit par l'ange exterminateur, sont des faits arrivés sans aucune « volonté particulière. » Mais quand nous supposerions que les anges sont les causes occasionnelles de tous les miracles de l'ancien Testament, et que Dieu ne les a point voulus particulièrement, ce qui est scandaleux et insoutenable, l'auteur n'auroit encore rien fait pour sauver son système.

Ces moules de plantes et d'animaux aussi anciens que l'univers, qui en font les plus grandes beautés, et que la parole toute-puissante de Dieu a formés, à qui les attribuerons-nous ? L'auteur n'oseroit dire que Dieu n'a voulu particulièrement la formation ni des plantes ni des animaux, ni du corps humain, qui est son chef-d'œuvre visible. Quand Dieu a dit : *Que la terre germe l'herbe verte, qui renferme une semence ; qu'elle produise du bois, qui porte du fruit selon son espèce, et dont la semence y soit renfermée*[3], est-ce que Dieu n'a fait que prêter sa voix et sa puissance aux anges, auxquels il ne pouvoit la refuser ? Quand il a dit ensuite : *Que les eaux produisent les reptiles vivants*, etc. ; quand il a dit encore : *Que la terre produise les animaux de chaque espèce,* etc.[4] ; sera-ce les anges, et non pas Dieu, qu'il faudra regarder comme ceux qui ont choisi tous ces ornements pour l'ouvrage de Dieu, en sorte que Dieu n'ait fait que suivre leur choix ? Mais quand on n'auroit horreur ni de le penser ni de le dire, n'en auroit-on pas d'étendre cette règle jusqu'à la formation de l'homme ? Dieu tient conseil en lui-même ; les trois personnes divines, méditant leur plus sublime ouvrage, disent : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance*[5].

[1] *Premier Eclaircissement*, art. v.
[2] *Dernier Eclaircissement.*
[3] *Genes.*, I, 11.
[4] *Ibid.*, 20, 24.
[5] *Ibid.*, 26.

Tous les siècles admirent ce profond conseil de l'éternelle sagesse. Qui est-ce qui s'élèvera contre une telle autorité? qui est-ce qui voudra dire que c'est le conseil des anges, et non celui des personnes divines? Prétendra-t-on que Dieu ne pouvoit sans eux tracer son image? Ira-t-on jusques à dire que Dieu a abandonné à la volonté de ces esprits la formation de l'homme, qui comprend l'humanité de Jésus-Christ même?

Mais quand les anges seroient les causes occasionnelles, non-seulement des miracles de l'ancien Testament, mais encore de tous les plus beaux ouvrages de la nature; quand il seroit vrai que Dieu, par sa propre volonté, n'auroit fait que la masse grossière et inanimée du monde, et qu'il auroit été déterminé par la volonté des anges à former les plantes et les animaux ; quand il seroit vrai même qu'il n'auroit pu former l'homme, pour qui tout le reste est fait, qu'autant que les anges l'auroient désiré, on ne se garantiroit point encore d'admettre des volontés particulières.

Prétendez-vous, dirois-je à l'auteur, que les anges ont une puissance sans borne sur le reste des créatures? oseriez-vous dire que Dieu se fût assujetti sans réserve à faire tout ce qu'ils voudroient? Si cela est, ils ont été les maîtres de toute la nature, non-seulement pour son cours, mais pour sa formation; ils ont été les maîtres de former le genre humain et tous ses individus à leur gré. Comme ils ont été libres d'avoir autant de volontés particulières qu'il leur a plu, et que Dieu ne pouvoit en rejeter aucune, il n'a tenu qu'à eux de régler particulièrement le tempérament de chaque homme, et de le rendre par là heureux ou malheureux, vertueux ou plein de vices, sage et habile, ou stupide et insensé : il n'a tenu qu'à eux de régler le cours de la vie de chaque homme, de le faire naître, vivre ou mourir où ils ont voulu; circonstances qui décident du salut éternel. Mais enfin s'ils ont été les maîtres de tous les biens renfermés dans l'ordre de la nature, c'est eux qu'il falloit invoquer, c'étoit d'eux qu'il falloit tout attendre sous l'ancienne loi, dont les récompenses étoient temporelles. Quel est donc cet ordre inviolable, qui, selon l'auteur, règle toute la nature? Ne doit-il aboutir qu'à lier à Dieu les mains, qu'à en faire une divinité indolente, qui se contente de créer une masse inanimée, et puis d'exécuter sans choix ce qu'il plaît aux anges? Voilà sans doute un étrange ordre qui consiste à abandonner tout sans discernement et sans règle, à des volontés créées, et, par conséquent, essentiellement capables de s'égarer de l'ordre, si on les laisse à elles-mêmes.

Mais encore Dieu aura-t-il donné la même puissance aux mauvais

anges qu'aux bons, ou bien ne leur en aura-t-il donné aucune? S'il ne leur en a donné aucune, comment sauver l'Ecriture, qui nous représente le *Dieu de ce siècle qui aveugle les esprits*[1], *les puissances de l'air, les maîtres des ténèbres*[2]? que deviendra l'histoire de Job, que le démon tente et afflige après en avoir reçu la puissance de Dieu? Mais que croirons-nous de tout l'Evangile, et de toute la tradition chrétienne, qui nous montre le démon comme tentant sans cesse les hommes, et *comme un lion rugissant qui tourne autour de nous, cherchant à dévorer quelqu'un*[3]? Dira-t-on qu'il le fait malgré Dieu? Non, sans doute : il en a donc reçu le pouvoir ; mais ce pouvoir lui est-il donné sans réserve? c'est démentir toute l'Ecriture que de le penser. Dieu proportionne, selon elle[4], la tentation avec la force de ses élus. Supposez, si vous voulez, que pour tous les autres, Dieu, en punition de leurs péchés, les livre à la tentation; mais outre que cela est faux, et que souvent les réprouvés mêmes ont résisté aux tentations, de plus le soin que Dieu prend de donner des bornes aux combats des élus avec le démon, ne peut venir que d'un grand nombre de volontés particulières. Telle fut la volonté de Dieu pour l'épreuve de Job : Dieu marque au tentateur les bornes précises de la puissance qu'il lui donne sur son serviteur. Dites, comme il vous plaira, ou que Dieu a marqué les cas précis, dans lesquels les démons pourroient tenter les élus, ou qu'il a marqué les exceptions qu'il vouloit mettre en la puissance générale qu'il leur donnoit : l'un et l'autre m'est égal ; car l'un et l'autre suppose également des volontés très-particulières.

Voici un autre exemple où il n'est plus permis d'hésiter ; c'est Jésus-Christ. La volonté par laquelle Dieu a préféré son humanité à toutes les autres humanités existantes ou possibles, pour l'unir au Verbe, n'est-elle pas une volonté très-particulière? L'auteur peut dire que la prédestination des autres saints se fait par des volontés particulières de Jésus-Christ; mais la prédestination de l'humanité singulière de Jésus-Christ même n'a pu se faire que par une volonté particulière de Dieu. Le lieu, le temps de sa naissance, la vierge dont il est né, et plusieurs autres circonstances que Jésus-Christ n'a pu choisir, n'ont pu arriver que par le choix de son Père. Il est inutile de dire que c'est l'ordre qui a déterminé Dieu à choisir ces circonstances ; enfin Dieu les a voulues et choisies : il ne les a point

[1] *II. Cor.*, IV, 4.
[2] *Ephes.*, VI, 12.
[3] *I. Petr.*, V, 8.
[4] *I. Cor.*, X, 13.

voulues en conséquence d'une loi générale : donc il les a voulues par des volontés particulières. Quant au choix de l'humanité de Jésus-Christ pour l'incarnation, l'auteur ne peut pas même dire que l'ordre l'ait demandé sans renverser les fondements de la foi. Selon saint Augustin, selon toute l'Eglise, la prédestination de l'humanité de Jésus-Christ à l'union hypostatique a été absolument libre et purement gratuite en Dieu ; aucun mérite futur n'a pu y déterminer Dieu. Ecoutons les paroles de saint Augustin [1] : « Qu'on me ré- « ponde, dit-il ; cet homme, comment a-t-il mérité d'être élevé par « le Verbe coéternel au Père, pour n'être avec lui qu'une même « personne, et pour être le Fils unique de Dieu ? Quel bien, de « quelle nature qu'il soit, a précédé en lui ? Qu'a-t-il fait, qu'a-t-il « cru, qu'a-t-il demandé pour parvenir à ce don excellent et inef- « fable » ? Vous voyez deux choses également marquées dans ce raisonnement : la première, que nulle action précédente de cette humanité ne pouvoit mériter l'incarnation ; la seconde, qu'il n'y a eu même aucune action de cette humanité qui ait pu disposer à l'incarnation, puisque cette humanité n'a précédé d'aucun instant l'union hypostatique, et que la nature humaine de Jésus-Christ n'a jamais existé sans être unie au Verbe. « Que les mérites humains « se taisent donc [2] ». C'est ainsi que nous devons conclure avec saint Augustin. Voilà sans doute le plus grand des choix que la Sagesse de Dieu ait jamais fait : ce choix est purement gratuit ; il n'est fondé sur aucun mérite, ni sur aucune convenance par rapport à l'ordre. Toute autre âme existante ou possible que Dieu dans le moment de sa création auroit unie au Verbe, comme il y a uni celle de Jésus-Christ, auroit été aussi parfaite que celle de Jésus-Christ même. « Pourquoi donc, dira tout homme, n'est-ce pas moi « que Dieu a choisi ? O homme, répond saint Augustin [3] par les pa- « roles de saint Paul, *qui êtes-vous, pour parler à Dieu ?*... Mais si, « dit-il, il ose encore ajouter : Je suis homme comme Jésus-Christ ; « pourquoi ne suis-je pas aussi tout ce qu'il est ? on lui répondra : « Jésus-Christ n'est si grand que par grâce. Mais, dira-t-il enfin, « puisque la nature est la même, pourquoi la grâce est-elle si dif- « férente ? Quel est l'homme, conclut saint Augustin, je ne dis pas « chrétien, mais insensé, qui parle ainsi » ? Voilà donc une chose singulière, que Dieu n'a pu vouloir, en conséquence d'aucune loi générale, et pour laquelle, par conséquent, il a eu une volonté par-

[1] *De prædest., Sanct.,* cap. xv, n. 30, tom. x.
[2] *Ibid.,* n. 31.
[3] *Ibid.,* n. 30.

ticulière. Il n'a pu même y être déterminé par l'ordre; car il est de foi qu'il l'a voulu d'une volonté purement gratuite, sans aucun mérite qui ait précédé: et nous avons vu qu'aucune concurrence n'a pu faire préférer l'âme de Jésus-Christ à d'autres âmes, puisque Dieu en voyoit un nombre infini de possibles, qui auroient eu le même degré de perfection naturelle, et qu'il n'y en a aucune d'existante ou de possible qui n'eût été au même état de perfection en tout genre où est celle de Jésus-Christ, si elle avoit été unie hypostatiquement au Verbe dans l'instant de sa création.

Mais, direz-vous, il s'ensuivra de ce raisonnement que le choix de tous les individus possibles, soit d'anges, soit d'hommes, soit de bêtes, soit de plantes, soit même si vous le voulez, de corps inanimés, a été purement arbitraire à Dieu, et qu'il a choisi certains individus pour les créer plutôt que d'autres, par des volontés particulières, sans y être déterminé ni par des lois générales, ni par l'ordre : j'en conviens, et cela est évident; car l'ordre, qui préfère toujours le plus parfait, ne peut choisir entre deux individus possibles de la même espèce et de la même perfection en tout.

L'auteur ne peut donc désavouer que Dieu n'ait autant de volontés particulières qu'il a créé d'êtres en la place desquels il pouvoit en créer d'autres. Il ne peut désavouer que le choix de l'humanité de Jésus-Christ ne soit une volonté très-particulière, et indépendante de l'ordre. Voici ce que j'ajoute : Il ne peut disconvenir que le choix d'Abraham et de sa postérité pour être le peuple de Dieu, le peuple où le Fils de Dieu même devoit naître, ne soit une vocation de Dieu très-particulière. Il n'oseroit désavouer que toutes les circonstances de la naissance, de la vie, de la mort, de la résurrection de Jésus-Christ, et de l'établissement de son Eglise; qu'en en un mot tout ce qui est arrivé de miraculeux sous les deux lois, pour accomplir les prophéties sur les mystères de Jésus-Christ, et tout ce qui arrivera encore jusqu'à la fin des siècles pour accomplir les prédictions de Jésus-Christ et celles de l'*Apocalypse*, n'ait été voulu par des volontés particulières. Comment le prouverez-vous, me dira-t-on? C'est que toutes ces choses miraculeuses n'étant point renfermées dans les lois générales, elles n'ont pu arriver que par des volontés des anges en qualité de causes occasionnelles, ou par des volontés particulières de Dieu. Ce ne peut être par la volonté des anges; car, outre que rien n'est si indigne de l'incarnation, et si scandaleux, que de faire dépendre le mystère de Jésus-Christ, non de la sagesse de Dieu, mais de la volonté des anges, d'ailleurs nous savons que ce mystère a été,

comme dit saint Paul [1], *prédestiné avant tous les siècles,* et qu'il a été même *préparé* par la sagesse divine ; ce qui renferme sans doute toutes les circonstances qui devoient le rendre plus manifeste et plus auguste aux hommes. Quand saint Paul parle de ce mystère pris dans son tout, bien loin de le montrer comme étant conduit par les anges, il le représente, au contraire, comme l'objet de leur étonnement : *Ce mystère de piété est grand,* dit-il [2]; *il a paru aux anges, et il a été prêché aux nations;* il ne parle des anges que comme des ministres de l'ancienne alliance qui n'ont aucune part en la disposition de la seconde [3]. Mais ce qui est encore très-décisif, c'est de voir comment saint Pierre parle des prophètes, et puis des anges, par rapport à l'ouvrage de la rédemption. *C'est ce salut,* dit-il [4], *dont les prophètes qui vous ont annoncé la grâce future ont recherché la connoissance, et dans lequel ils ont tâché de pénétrer, examinant quel temps et quelles circonstances étoient marqués par l'esprit de Jésus-Christ, qui leur annonçoit les souffrances de Jésus-Christ, et la gloire qui devoit les suivre. Il leur fut révélé que ce n'étoit pas pour eux-mêmes, mais pour vous, qu'ils étoint ministres de ces choses que ceux qui vous ont prêché l'Evangile par le Saint-Esprit envoyé du ciel vous ont mointenant annoncées, et que les anges mêmes désirent de pénétrer* *... On ne peut douter que ces dernières paroles ne soient mises pour montrer que non-seulement les prophètes n'ont *pas toujours vu clairement avec une entière évidence* les mystères qu'ils ont annoncés sous l'enveloppe des figures, mais encore que les anges ont désiré d'entrer dans ce secret de Dieu. Ainsi les anges, bien loin d'être les arbitres souverains du grand mystère de Jésus-Christ, en ont désiré la révélation. L'auteur en doute-t-il encore, qu'il écoute saint Paul : *A moi, le moindre de tous les saints, a été donnée,* dit-il [5], *cette grâce, d'évangéliser aux gentils les richesses incompréhensibles du Christ, et d'apprendre à tous quelle est l'éco-*

[1] *I. Cor.*, II, 7.
[2] *I. Tim.*, III, 16.
[3] *Hebr.*, I, II, etc.
[4] *I. Petr.*, I, 10 et seq.
* La Vulgate porte *in quem,* s'attachant au Saint-Esprit; il faut dire que ceci concilie les deux leçons (*Bossuet*).
Pour le développement de cette observation, il faut se rappeler qu'on lit en cet endroit, dans la Vulgate, *in quem desiderant angeli prospicere:* le grec, au contraire, porte *in quæ.* Mais Bossuet remarque qu'en rapportant au Saint-Esprit le *quem* de la Vulgate, on concilie les deux leçons. C'est en effet la même chose de dire que *les anges désirent pénétrer les mystères* dont il s'agit, ou qu'*ils désirent contempler l'Esprit saint,* par la lumière duquel on peut les pénétrer (*Edit. de Vers.*).
[5] *Ephes.*, III, 8 et seq.

nomie du mystère caché avant tous les siècles en Dieu, qui a créé tout, afin que les principautés et les puissances qui sont dans les cieux connussent par l'Eglise la sagesse de Dieu, qui prend tant de formes, selon la disposition des siècles qu'il a faite en Jésus-Christ notre Seigneur. Vous voyez donc, selon ces paroles, que cette économie et cette disposition de tous les siècles par rapport à l'incarnation, et à la formation de l'Eglise, bien loin d'être l'effet de la volonté des anges, est pour eux un sujet d'admirer la sagesse de Dieu qui en est seul l'auteur.

Il y a encore deux choses que Dieu n'a pu déterminer que par des volontés particulières, savoir, le commencement du monde et la fin des siècles. Il est certain, selon l'auteur, qu'*à notre égard Dieu auroit pu créer le monde dix mille ans avant le commencement des siècles;* il ne l'a pourtant pas fait. Qu'est-ce qui l'a déterminé dans ce choix? Ce n'est aucune loi générale; cela est manifeste : ce n'est pas même l'ordre; car dix mille ans plus tôt ou plus tard étoient indifférents à Dieu : voilà donc une volonté particulière indépendante de l'ordre. Pour la consommation des siècles, il en faut dire la même chose. Ce n'est point Jésus-Christ comme cause occasionnelle qui en détermine le jour; ce jour est inconnu, *même au Fils de l'homme* [1] : Jésus-Christ ne le connoît que comme Fils de Dieu.

Je pourrois montrer encore à l'auteur que le monde ayant été formé en six jours, selon l'histoire de la Genèse, il ne peut avoir été formé par des volontés générales. Si Dieu s'étoit contenté de créer la masse de la matière, et de lui imprimer le mouvement avec des lois générales; si le mouvement par des lois générales avoit produit tout ce que nous voyons dans la nature, cette formation de l'univers se seroit faite sans interruption. Au contraire, Moïse nous représente Dieu qui exécute dans divers temps son ouvrage, qui le suspend d'un jour à l'autre, pour montrer qu'il est le maître de le faire comme il lui plaît. Si Dieu s'étoit borné aux lois générales du mouvement, en un instant tous les corps de l'univers se seroient mis en mouvement pour tendre chacun vers sa place. Mais la vaste étendue de l'univers auroit rendu cet arrangement impossible en six jours; de plus, il auroit fallu une plus longue succession pour la formation de tous les corps organiques. Mais ces différentes reprises, par lesquelles Dieu débrouille ce cahos, font voir qu'il a suspendu son œuvre contre les lois générales; et qu'il l'a achevé par des volontés particulières; et en même temps cette promptitude avec

[1] MARC., XIII, 32.

laquelle il a exécuté, nonobstant ces interruptions, montre qu'il n'a pas attendu que l'ouvrage s'achevât par une succession régulière fondée sur les lois générales. Voilà ce que je pourrois dire très-raisonnablement à l'auteur; mais comme ce raisonnement est fondé sur l'autorité de la Genèse, et que l'auteur prend pour tropologiques toutes les expressions de l'Ecriture* qui ne conviennent pas à ses opinions, je ne veux pas maintenant le presser davantage de ce côté-là ; il me suffit d'avoir montré que l'auteur ne peut éviter de reconnoître en Dieu un très-grand nombre de volontés particulières, ou, pour mieux dire, que tout se fait par des volontés particulières, puisque tout ce qui arrive dans le monde a un rapport immédiat et nécessaire à cette disposition que la sagesse divine a fait de tous les siècles pour Jésus-Christ, et que les anges n'ont connue que par l'Eglise**.

CHAPITRE XIII.

Selon l'auteur même, la simplicité de Dieu est aussi parfaite dans les volontés qu'il nomme particulières, que dans les volontés qu'il nomme générales ; et l'ouvrage de Dieu seroit plus parfait qu'il ne l'est, si Dieu avoit eu un plus grand nombre de volontés particulières.

On sera apparemment surpris du titre de ce chapitre, où je promets de prouver par l'auteur le contraire de toute sa doctrine; mais il est aisé de le justifier. Qu'est-ce qu'agir par des volontés générales ? Selon l'auteur, c'est agir en conséquence d'une loi générale. Par exemple, Dieu s'est fait une loi générale de mouvoir un corps quand il est choqué par un autre : il n'est pas nécessaire que Dieu veuille particulièrement le mouvement de ce corps, il suffit qu'il y soit déterminé par la loi générale qu'il a établie.

Qu'est-ce qu'agir par des volontés particulières? Selon l'auteur, c'est agir sans être déterminé par une loi générale. Par exemple, si une boule se mouvoit sans avoir été poussée par aucun autre corps, Dieu n'ayant point voulu ce mouvement en conséquence de la loi générale qu'il a établie, il s'ensuit qu'il le voudroit par une volonté particulière. Ainsi les volontés particulières sont proprement des

* Je ne crois pas qu'il faille présumer que l'auteur prenne pour tropologique l'histoire des six jours (*Bossuet.*).

** Tout ce passage est fort obscur; il parle dans l'opinion qui fait changer aux corps mus une certaine place qu'on appelle *centre:* elle suppose que les organiques se seroient formés avec le temps, selon les lois générales du monde; et l'auteur n'admet pas ces deux choses (*Bossuet.*).

exceptions à la règle générale ; et Dieu, qui aime souverainement la règle en tout, prend soin s'il en faut croire l'auteur dans toute la conduite de son ouvrage, d'épargner, autant qu'il le peut, à la règle des exceptions qui lui sont contraires. Plus Dieu auroit de volontés particulières, moins ses voies seroient simples ; mais comme l'ordre le détermine toujours à diminuer, le plus qu'il peut, les volontés particulières, la simplicité de ses voies ne peut être plus grande qu'elle l'est, et par conséquent elle est parfaite.

Remarquez que l'auteur dit encore qu'il n'a point annoncé que Dieu n'agit jamais par des volontés particulières, mais seulement qu'*il agit rarement ainsi*, c'est-à-dire le moins qu'il peut.

Mais en quoi consiste ce que l'auteur appelle rarement? Ces paroles ne signifient rien, à moins qu'elles ne signifient qu'il y a un certain petit nombre de volontés particulières que l'ordre permet à Dieu au-delà des lois générales, et après lesquelles il ne peut plus vouloir rien particulièrement. Si l'ordre permet à Dieu ce petit nombre de volontés particulières, l'ordre ne permettant jamais que le plus parfait, il s'ensuit non-seulement que ces volontés particulières ne diminuent point la simplicité des voies de Dieu, mais encore qu'il est plus parfait à Dieu de mêler des volontés particulières dans son dessein général, que de se borner absolument à ses volontés générales. Ne parlez donc plus, dirai-je à l'auteur, de la simplicité* des voies de Dieu ; vous voyez que, de votre propre aveu, la nature des volontés particulières s'accommode parfaitement avec cette simplicité. Il n'est plus question que du plus ou du moins. Par exemple, je suppose que Dieu a eu cent volontés particulières : quelle est donc cette simplicité ** qui s'accommode de ces cent volontés, et qui les exige même, mais qui rejette invinciblement la cent et unième? Si Dieu n'avoit ces cent volontés particulières, il cesseroit d'être Dieu ; car il violeroit l'ordre qui les demande, et n'agiroit pas avec la plus grande perfection. S'il avoit la cent et unième volonté, il cesseroit aussi d'être Dieu ; car il détruiroit la simplicité de ses voies. Est-ce que la cent et unième volonté particulière est d'une autre nature que les autres? Non, car elles sont toutes également des exceptions à la règle générale. Quoi donc ! Est-ce qu'il y a un nombre fatal d'exceptions que Dieu est obligé de remplir et au-delà

* Je mettrois *perfection* au lieu de *simplicité*, et le discours seroit plus suivi (*Bossuet.*).

** Il faut si bien faire que ce raisonnement roule plutôt sur la perfection que sur la simplicité : car la multiplicité peut bien n'être pas contraire à la perfection ; mais elle l'est toujours à la simplicité, où vous mettez la perfection (*Bossuet*).

duquel il ne peut plus rien vouloir que selon les lois générales? Oseroit-on le dire? Et quand même on l'oseroit, on ne pourroit en donner ombre de preuve.

Mais je vais plus avant. Dieu, selon vous, ne produit point l'ouvrage le plus parfait, en lui donnant une perfection actuellement infinie (j'en excepte toujours Jésus-Christ, parce que nous traiterons cette question en son lieu). Vous avouez donc que Dieu a laissé au-dessus de son ouvrage des degrés infinis de perfection : d'où vient qu'il les a laissés? « Dieu, direz-vous [1], pouvoit sans doute faire un « monde plus parfait que celui que nous habitons... Mais, pour « faire ce monde plus parfait, il auroit fallu qu'il eût changé la « simplicité de ses voies, et qu'il eût multiplié les lois de la com- « munication des mouvements par lesquels notre monde subsiste. » Dieu a donc, selon vous, renoncé à tous les degrés de perfection possibles qu'il a mis au-dessus de son ouvrage, parce qu'il n'auroit pu les y joindre qu'en multipliant les volontés particulières. Mais pourquoi donc Dieu a-t-il eu un petit nombre de volontés particulières? S'il les a eues sans aucun fruit pour la perfection de son ouvrage, il a violé l'ordre, qui ne permet à Dieu rien d'inutile : si si elles ont servi à perfectionner son ouvrage, pourquoi ne pouvoit-il point ajouter, par des volontés particulières, les degrés de perfection qu'il a rejetés, à ceux qu'il a admis par la même voie? que si, au contraire, la simplicité de ses voies ne lui permet pas d'ajouter par des volontés particulières les degrés qu'il rejette, pourquoi lui permet-elle d'admettre par des volontés particulières ceux qu'il admet?

Qu'avez-vous à répondre? Ou Dieu préfère la simplicité de ses voies à la perfection substantielle de l'ouvrage ; ou il préfère la perfection de l'ouvrage à la simplicité de ses voies. S'il préfère la simplicité de ses voies, il auroit dû rejeter toute volonté particulière pour se borner à une parfaite et inviolable simplicité des lois générales, et par conséquent renoncer à plusieurs degrés de perfection qu'il a mis dans son ouvrage par des volontés particulières. Si, au contraire, il préfère la perfection de son ouvrage à la simplicité de ses voies, il auroit dû augmenter les degrés de perfection de son ouvage autant qu'il pouvoit le faire, au-delà de tout ce qu'il a fait, et multiplier ses volontés particulières pour cet accroissement de perfection : par conséquent il est absolument faux que Dieu ait fait l'ouvrage le plus parfait qu'il pouvoit faire.

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1[re] disc., art. XIV.

Pour rendre cette vérité encore plus sensible, prenons un exemple. Je suppose, avec les physiciens modernes, que Dieu a mis dans la nature des moules pour la formation des plantes et des animaux; c'est ce que l'auteur suppose lui-même par ces paroles [1] : « Dieu a « donné à chaque semence un germe qui contient en petit la plante « et le fruit; un autre germe qui tient à celui-ci, et qui renferme la « racine de la plante, laquelle racine a une nouvelle racine, dont « les branches imperceptibles se répandent dans les deux *lobes* ou « dans la farine de cette semence. »

L'auteur ne peut disconvenir que ces germes ou moules de plantes, que ces moules ou œufs d'animaux doivent avoir été formés par des volontés particulières, puisqu'ils ne peuvent avoir été faits par les deux règles générales du mouvement, qui, selon lui [2], « pro- « duisent cette variété de formes que nous admirons dans la na- « ture. » Aussi ne dit-il pas que ces lois suffisent pour former toute la nature: il laisse entendre que les plantes et les animaux se forment autrement. « Je suis persuadé, dit-il, [3] que les lois du mou- « vement nécessaires à la production et à la conservation de la terre « et de tous les astres qui sont dans les cieux se réduisent à ces « deux-ci. » Mais voici un autre endroit où il parle encore plus décisivement: « Lorsqu'on considère, dit-il [4], les corps organisés... « tout y est formé dans un dessein déterminé, et par des volontés « particulières.... Tout y est formé par des volontés particulières; « car les corps organisés ne peuvent être produits par les seules lois « des communications des mouvements... Or tu vois bien que ces « deux lois, ou même d'autres semblables, ne peuvent pas former « une machine dont les ressorts sont infinis, et dont chacun a « ses usages. Ces lois ne peuvent produire d'un œuf informe un « poulet ou un perdreau. Ces animaux doivent être déjà formés dans « les œufs dont ils éclosent. » Je suppose donc, selon ces paroles, que Dieu ayant eu, de l'aveu de l'auteur, des volontés particulières, il les a eues pour former ces moules. Cette supposition faite, je dis à l'auteur : Ou Dieu a préféré la parfaite simplicité des lois générales à la perfection de l'ouvrage en soi, ou non. S'il a dû préférer la parfaite simplicité des lois générales à la perfection de l'ouvrage, pourquoi n'a-t-il pas retranché ces moules, puisqu'il étoit plus simple de ne faire que les deux règles générales du mouvement, que d'y

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce,* 1re disc., art. XXIII.
[2] *Ibid.*, art. XV.
[3] *Ibid.*
[4] *Médit. chrét.,* VIIIe médit., n. 7, 8.

ajouter les volontés particulières des moules? Si, au contraire, il a dû préférer la perfection de l'ouvrage en soi à la simplicité du dessein, pourquoi n'a-t-il pas ajouté un plus grand nombre de moules par des volontés particulières, puisque Dieu auroit pu par-là, selon vous-même, *faire un monde plus parfait que celui que nous habitons?*

Il est donc manifeste, comme j'avois promis de le montrer, que, selon l'auteur même, les volontés particulières n'ont rien dans leur nature qui blesse la simplicité des voies de Dieu, puisque l'auteur même en admet un certain nombre que Dieu auroit pu retrancher, s'il se fût borné à créer un monde moins parfait que celui qui existe. De plus, il est constant que si Dieu eût voulu multiplier ses volontés particulières, qui de leur nature ne blessent point la simplicité des voies de Dieu, il auroit fait un ouvrage beaucoup plus parfait en soi que celui auquel il s'est borné. D'un côté vous voyez que l'ordre, bien loin de rejeter les voloutés particulières, en demande quelques-unes, et fait un ouvrage plus composé pour le rendre plus parfait; de l'autre vous voyez que si ces volontés étoient encore plus multipliées qu'elles ne le sont, l'ouvrage seroit en soi plus parfait. Ce n'est pas moi qui le dis; c'est l'auteur. « Dieu auroit « pu, dit-il, sans doute faire un monde plus parfait que celui que « nous habitons;.... mais, pour faire ce monde plus parfait, il au- « roit fallu qu'il eût changé la simplicité de ses voies, et quil eût « multiplié les voies qu'il a établies. »

CHAPITRE XIV.

L'auteur, en tâchant de prouver que les créatures ne peuvent jamais être que des causes occasionnelles, ne prouve rien pour son système; sa preuve se tourne contre lui.

Je n'entre point dans la dispute de l'auteur avec M. Arnauld, pour savoir si les créatures peuvent être des causes vraies et réelles, ou bien si Dieu produit seulement à leur occasion, selon les lois générales qu'il a établies, les effets qui doivent être produits. Je n'examine point ce que M. Arnauld a pensé et a écrit là dessus; car il n'est pas question de lui, mais de vérité. Je suppose ce que veut l'auteur, et je montre qu'il n'en peut rien conclure pour son opinion. Les créatures, dira-t-il, ne sont que des causes occasionnelles; il n'y a que Dieu dont la puissance et l'opération soient véritables : je n'en disconviens pas. Allons plus loin : Dieu, qui est l'unique cause réelle de tout ce qui se fait, agit selon les lois géné-

rales qu'il a établies : je le suppose. Ajoutez qu'il permet beaucoup d'inconvénients pour ne troubler pas cet ordre des lois générales : jusque-là nous sommes d'accord ; mais jusque-là l'auteur n'a encore rien de tout ce qu'il prétend. Encore une fois, je suppose que les créatures ne sont point des causes réelles ; et je passe volontiers le nom d'occasionnelles, qui est indifférent.

Mais il est question de savoir si Dieu a établi ces causes occasionnelles pour s'épargner des volontés particulières, et pour ne blesser pas la simplicité de ses voies : c'est ce que je nie, et que l'auteur ne prouvera jamais. Mais il est question de savoir s'il agit dans les causes occasionnelles selon les lois générales, parce que l'ordre inviolable l'y détermine : c'est encore ce que je rejette. Je maintiens, au contraire, que s'il observe les lois générales qu'il a établies, c'est qu'encore qu'il ne les ait établies qu'arbitrairement, il ne les a établies que pour les observer. Et pourquoi les a-t-il établies ? C'est pour cacher, sous le voile du cours réglé et uniforme de la nature, son opération perpétuelle aux yeux des hommes superbes et corrompus, qui sont indignes de le connoître, pendant qu'il donne d'un autre côté aux âmes pures et dociles de quoi l'admirer dans tous ses ouvrages. Remarquez encore qu'en établissant des lois générales pour les mouvements des corps et pour les modifications des esprits, il a fait que les hommes peuvent délibérer sur ce qu'ils ont à faire, et prévoir ce que les autres feront. De là viennent les arts mécaniques, et la connoissance de toutes les choses nécessaires à la vie ; de là vient qu'on prévoit les changements de temps, le cours des saisons, l'abondance et la stérilité des années, les simptômes des maladies, les chutes des maisons, les naufrages, et mille autres accidents. De là vient qu'on connoît ce qui existe et ce qui calme toutes les passions, avec les diverses liaison qu'elles ont entre elles. De là vient que les hommes expérimentés et attentifs comprennent assez facilement les pensées qu'une parole, un regard, un geste, un ton peuvent inspirer aux autres hommes : tout le commerce humain roule là-dessus. N'est-il pas admirable que Dieu ait donné ainsi aux hommes, par les lois générales, une connoissance si industrieuse et si commode de tout ce qu'il fera, dans un grand nombre de cas qui dépendent d'eux, pour l'usage commun de la vie ; et qu'en même temps, pour les tenir dans une humble dépendance, il leur cache, par un enchaînement presque infini de causes enlacées, pour ainsi dire, les unes dans les autres, et par certains ressorts extraordinaires de sa providence, les événements futurs sur lesquels il est utile qu'ils vivent dans une

ignorance profonde ? Sans parler des raisons que nous ne pouvons pénétrer, en voilà d'assez grandes pour l'établissement des lois générales ; et il ne faut point chercher celle des volontés particulières que Dieu auroit besoin de s'épargner. Mais, enfin, montrer que Dieu a établi des causes occasionnelles et des lois générales, ce n'est rien prouver sur les volontés particulières, que Dieu, selon l'auteur, doit s'épargner autant qu'il le peut. N'est-il pas manifeste qu'après avoir montré l'établissement des causes occasionnelles et des lois générales dont nous convenons, cette règle souveraine de l'ordre qui n'admet qu'un petit nombre de volontés particulières, et qui rejette les autres pour conserver la simplicité des voies divines, est un second point dont nous ne convenons pas, et qui reste encore tout entier à prouver ?

Mais ce n'est pas assez de faire voir à l'auteur qu'il ne prouve rien ; j'ai promis de montrer que sa preuve se tourne contre lui, et je vais le faire. Il suppose que la conservation des créatures est un renouvellement continuel de la création pour chaque instant particulier, d'où il conclut que le mouvement d'un corps dans l'instant A ne peut être lié comme cause réelle avec le mouvement du corps voisin dans l'instant B ; ces deux instants n'ont aucune liaison avec la création du second corps dans l'instant B, donc le mouvement du premier corps dans l'instant A ne peut être la cause réelle du mouvement du second dans l'instant B. Quoique je ne rapporte pas les paroles mêmes de l'auteur, qui sont plus étendues, il est certain qu'en voilà le sens.

Mais prenez garde à l'étendue des conséquences d'un tel raisonnement : chaque instant ayant sa création détachée et indépendante de la création des instants précédents, il s'ensuit que l'état de la créature dans un moment ne peut être une disposition réelle pour l'instant qui doit suivre ce premier ; en un mot, les dispositions ne peuvent non plus être réelles que les causes. Puisque les instants n'ont entre eux aucune liaison réelle, non-seulement il ne s'ensuit pas que mon corps sera en mouvement dans l'instant B, parce qu'un autre corps voisin se mouvoit dans l'instant A ; mais l'état de mon corps dans l'instant A, quel qu'il puisse être, ne peut point être une raison qui fasse mouvoir mon corps, ou qui en facilite le mouvement dans l'instant B. Ainsi toutes ces créations successives étant absolument détachées les unes des autres, l'une n'influe en rien sur l'autre ; en sorte que Dieu ne sauroit, ni dans l'ordre de la nature, ni dans celui de la grâce, régler son opération sur les dispositions réelles des créatures.

Ajoutez que si la conservation des créatures consiste dans des créations successives et détachées, il s'ensuit que Dieu est la cause réelle des actes intérieurs de la volonté comme du mouvement des corps, dont les uns n'ont point, selon l'auteur, une véritable puissance pour agir sur les autres. Voici comment :

L'état précis où la créature est mise par sa création doit être imputé à la création, et non à la délibération de la créature ; par exemple l'état de droiture et d'innocence où se trouva Adam au premier instant de sa création n'est point le fruit de son choix, mais le pur don de Dieu. Alors Adam n'avoit pas encore pu délibérer entre le bien et le mal : il se trouva dans le bien, et ne s'y mit pas. Il est vrai que dès ce premier instant, il fut actuellement dans l'amour du bien, mais enfin cet amour actuel où il se trouva lui fut donné par sa création ; en sorte que Dieu lui donna autant la bonne volonté actuelle, qu'il lui donna l'être. Si donc tous les instants de notre vie sont des créations renouvelées, il faut dire de tous les instants de la vie d'un juste qui persévère dans la vertu ce que nous reconnoissons si clairement du premier instant de la création d'Adam, où la justice donnée, et non acquise, prévint sans doute tout choix et tout exercice du libre arbitre. Les modifications avec lesquelles l'être est créé appartiennent autant à l'ouvrage de la création que l'être même : car Dieu ne crée pas un être afin qu'il se modifie ; mais il le crée actuellement modifié, et la modification n'est en rien postérieure à l'être. Si donc l'attachement actuel de la substance intelligente au souverain bien est une modification de cette substance, comme on n'en peut douter, il s'ensuit clairement que le don de la bonne volonté fait partie de la création, à chaque instant particulier dans lequel l'homme acquiert la justice ou y persévère. Ce n'est pas à moi, mais à l'auteur, à expliquer comment cette doctrine, qui attribue tout à Dieu, ne blesse point la liberté de l'homme ; il me suffit d'avoir montré que l'auteur ne peut refuser de l'admettre, selon son principe. Ainsi voilà deux choses qui demeurent prouvées par le raisonnement qu'il emploie pour faire voir que les créatures ne peuvent agir les unes sur les autres que comme causes occasionnelles ; l'une, que Dieu, dans la distribution de ses grâces, ne peut être déterminé par aucune disposition des volontés des hommes, puisque parmi les créatures les dispositions ne peuvent être plus réelles que les causes, et que deux instants ne peuvent jamais avoir aucune liaison véritable entre eux ; l'autre conséquence nécessaire du principe de l'auteur est que Dieu à chaque instant crée le juste dans la volonté actuelle du bien, en

sorte que la création est aussi pure et aussi efficace pour produire cette modification de la substance, que pour produire la substance même. Si l'auteur avoit bien considéré l'étendue de son principe, il ne l'auroit pas contredit dans ses conséquences si manifestes ; il n'auroit jamais avancé tout ce que nous verrons, dans la suite, qu'il a écrit sur le libre arbitre de l'homme, qui *avance*, dit-il, *par lui-même dans le bien*, et qui détermine Dieu par ses dispositions.

CHAPITRE XV.

Si l'ordre ne permettoit à Dieu qu'un certain nombre de volontés particulières au-delà des générales, la prière seroit inutile pour tous les biens renfermés dans l'ordre de la nature.

D'où vient que nous demandons à Dieu diverses choses dans nos prières, c'est que nous croyons qu'il est libre de les accorder ou de ne les accorder pas. Quoiqu'il veuille dès l'éternité tout ce qu'il voudra dans la suite de tous les siècles, nous ne laissons pas de le prier dans le temps pour des choses sur lesquelles il a formé éternellement un décret immuable : c'est que nous croyons qu'il a prévu dès l'éternité la prière que nous lui ferions dans le temps ; que cette prière prévue a pu fléchir en notre faveur sa volonté libre ; et qu'ainsi notre prière a, pour ainsi dire, un effet rétroactif par la prescience de Dieu. C'est avec cette confiance que nous prions ; et par conséquent la liberté de Dieu, pour faire ou ne faire pas ce que nous désirons, est l'unique fondement de toutes nos prières. Si Dieu étoit dans une absolue impuissance de nous donner ce que nous lui demandons, nous aurions tort de le lui demander; ce seroit lui faire injure. Quelle seroit l'impiété d'un homme qui prieroit Dieu, par exemple, de faire une montagne sans vallée ou un triangle sans côtés! Si Dieu étoit aussi dans une absolue nécessité de faire ce que nous désirerions, nous ne devrions jamais l'en prier. Quelle extravagance, par exemple, de prier Dieu qu'il ne cesse point d'engendrer son Verbe, ou qu'il soit toujours juste!

Quand l'Eglise, inspirée par le Saint-Esprit, demande à Dieu dans ses prières solennelles la pluie ou le beau temps, la santé des corps, et l'abondance des moissons, qui sont des biens réels dans l'ordre de la nature, elle croit que Dieu est pleinement libre de les accorder ou de ne les accorder pas. Cela suppose évidemment que Dieu peut avoir et a quelquefois des volontés particulières pour de tels effets.

On ne prie point Dieu pour les choses qui sont renfermées dans les lois générales de la nature : on lui demande la pluie ou le beau temps; mais on ne lui demande jamais qu'il fasse lever le soleil, ou qu'il donne de la chaleur au feu. La prière que l'Eglise fait pour les biens de la nature est donc fondée sur les volontés particulières que Dieu a pour ces sortes d'effets. Mais supposez que l'ordre inviolable, qui est l'essence infiniment parfaite de Dieu, ait réglé invinciblement jusqu'à la dernière de ces volontés particulières, il s'ensuit qu'il ne pourroit, sans cesser d'être Dieu, c'est-à-dire qu'il ne peut jamais en aucun sens, ni retrancher ni ajouter aucune volonté particulière sur ce nombre fatal qui est marqué. Lui demander la santé pour soi ou pour les siens, ou le soulagement dans la pauvreté, ou l'abondance des moissons, c'est une chose aussi extravagante que de lui demander une montagne sans vallée, supposé que ces choses soient au-delà des lois générales et des volontés particulières que l'ordre prescrit. Si, au contraire, ces choses sont renfermées ou dans les volontés générales, ou dans les volontés particulières prescrites par l'ordre, c'est une demande aussi superflue et aussi ridicule que de prier Dieu de ne cesser point d'engendrer son Verbe.

Mais je ne sais pas, dira-t-on, si ce que je demande est contraire ou conforme à l'ordre; et, dans ce doute, je prie.

Vous ne savez pas si ce que vous demandez est conforme ou contraire à l'ordre, mais vous savez évidemment qu'il est l'un ou l'autre. Vous savez donc qu'il est ou absolument nécessaire ou absolument impossible, et par conséquent vous ne pouvez jamais ignorer que votre prière ne peut être, en aucun cas, ni raisonnable ni fructueuse.

L'ordre, reprendra l'auteur, est que Dieu n'accorde qu'à ceux qui prient; ainsi la prière est toujours nécessaire.

Je nie, lui répondrai-je, que cela puisse être vrai selon votre système, quoique Jésus-Christ l'ait assuré si positivement. L'ordre immuable, qui est l'essence divine, ne peut dépendre de notre volonté, qui est libre de prier ou de ne prier pas. L'ordre demande invinciblement que Dieu ait un certain nombre de volontés particulières, et qu'il n'aille jamais au-delà : donc il faut conclure que Dieu est par sa propre essence dans une absolue nécessité de vouloir particulièrement nous donner certaines choses indépendamment de notre prière, qui est libre; donc il faut conclure qu'il est par sa propre essence dans une impuissance absolue de nous donner quand nous demandons et de nous ouvrir quand nous frappons, après que la mesure fatale est remplie.

Mais encore, dira l'auteur, l'ordre attache à notre prière le nombre des volontés particulières qu'il permet à Dieu en notre faveur.

Non ; car il ne peut attacher à une chose qui dépend d'une volonté libre ce qui est absolument nécessaire. Vous n'oseriez dire que la même nécessité qui détermine Dieu à suivre l'ordre pour avoir un certain nombre de volontés particulières en faveur des hommes, détermine aussi certains hommes à les demander. Si l'ordre immuable veut que la prière précède le don, *étant essentiel à l'ordre, c'est-à-dire à Dieu, que le don se fasse* [1], il doit être également essentiel que la prière se fasse aussi, et par conséquent elle n'est plus libre. L'un et l'autre est déterminé par une absolue volonté de Dieu, qui, bien loin de laisser la créature libre, n'est pas libre elle-même. Si la prière est nécessairement attachée au don, le don étant nécessaire à l'ordre, c'est-à-dire à l'essence divine, l'homme, qui seroit libre de ne prier pas, seroit libre par-là de violer l'ordre et de renverser l'essence de Dieu. Il faut donc que l'auteur nie la liberté de l'homme qui prie et qui obtient, ou qu'il soutienne, contre l'Evangile, contre la pratique de l'Eglise, et contre sa propre doctrine, que les volontés particulières de Dieu en notre faveur ne sont point attachées à notre prière.

Vous vous trompez, répondra-t-il. Peut-être l'ordre permet à Dieu un certain nombre de volontés particulières pour accorder aux hommes les biens de la nature au-delà des lois générales : il attache ses volontés à leurs prières ; ainsi les premiers qui prient, ou ceux qui prient avec une intention plus parfaite, en recueillent le fruit.

Mais cette réponse ne lève point ma difficulté ; je soutiens toujours que Dieu ne peut faire dépendre ce qui lui est essentiel, je veux dire l'accomplissement de son ordre immuable, de la volonté libre des hommes, qui peuvent tous prier ou ne prier pas. De plus je dis qu'il faut que le nombre de ces volontés particulières soit prodigieux, ou qu'il soit déjà épuisé. Quand même il ne seroit pas encore épuisé, il pourroit l'être bientôt, et il viendroit un temps où les prières de l'Eglise pour les biens de la nature seroient inutiles, parce qu'il ne resteroit plus rien à Dieu à donner aux hommes en ce genre au-delà des lois générales.

Ne voyez-vous pas, me dira peut-être l'auteur, qu'il ne faut point de volontés particulières pour de tels effets? L'Eglise les demande par Jésus-Christ ; il est la cause occasionnelle qui détermine Dieu à nous les accorder.

[1] Les mots en caractères italiques sont ajoutés par Bossuet.

Remarquez, lui dirai-je, qu'il y a deux ordres de biens différents, ceux de la nature et ceux de la grâce. Jésus-Christ n'est dans votre système, que la cause occasionnelle de l'ordre de la grâce: pour l'ordre de la nature, il est la cause méritoire, et non la cause occasionnelle, de tous les biens que Dieu nous donne. Il ne s'agit point ici des grâces surnaturelles, que Dieu répand selon les désirs efficaces de Jésus-Christ; il est question des biens renfermés dans l'ordre de la nature. L'Eglise les demande par Jésus-Christ. Ce n'est pas qu'il soit cause efficace et occasionnelle, vous-même ne le croyez pas; mais c'est qu'il en est la cause méritoire, comme vous le dites souvent. Puisqu'il n'est point cause occasionnelle à l'égard de ces biens, Dieu ne peut les vouloir au-delà des règles générales, que par des volontés particulières. Le nombre de ces volontés particulières étant marqué par l'ordre immuable, il est toujours vrai de dire que Dieu n'a aucune liberté pour les avoir ou pour ne les avoir pas, et par conséquent qu'il est inutile de les demander.

CHAPITRE XVI.

La simplicité des voies de Dieu est indépendante de la simplicité de son ouvrage, et il peut agir par autant de volontés particulières qu'il lui plaît.

L'auteur pouvoit éviter facilement ces extrémités où le pousse son mauvais principe, s'il avoit voulu considérer les *voies* de Dieu en deux manières, comme nous avons considéré l'ordre. On peut considérer ces voies comme étant la pensée, la volonté et l'action de Dieu même. On peut les considérer comme étant la perfection que Dieu met dans son ouvrage, et qui fait partie de l'ouvrage même.

Je suppose que l'auteur ne mette rien entre Dieu et son ouvrage: quand même il admettroit, avec quelques scolastiques, une imperfection objective des êtres distingués de Dieu; cette perfection objective n'étant pas Dieu, sa simplicité ou sa composition ne seroit ni une perfection ni une imperfection en Dieu. Ainsi il est manifeste qu'il n'en est pas question ici. Bornons-nous donc à considérer l'action du Créateur, et la créature qu'il forme. Quand je parle de l'action de Dieu, j'y comprends la pensée et la volonté par lesquelles il agit.

Ces fondements posés, je suppose deux desseins ou deux modèles que Dieu voit pour accomplir son œuvre. Je suppose que l'un s'exécutera tout entier par une seule volonté générale, c'est-à-dire qu'une seule loi générale, sans aucune exception, sera assez féconde pour

produire tous les effets que Dieu désire. L'autre modèle que Dieu voit produira les mêmes effets; mais il faudra y mettre plusieurs lois différentes, et y ajouter même quelques exceptions aux règles générales. A regarder ces deux modèles en eux-mêmes comme deux horloges ou deux autres machines, l'une est plus simple, et l'autre plus composée. Jusque là l'auteur et moi nous marchons de concert: mais nous ne pouvons aller plus loin ensemble. Il suppose que la perfection de l'action de Dieu dépend de la perfection de son ouvrage, et qu'ainsi, son action étant toujours infiniment parfaite, il faut toujours que le modèle d'ouvrage qu'il choisit soit le plus simple et le plus parfait de tous les possibles.

J'aurai donc renversé son principe fondamental, et j'en aurai évité toutes les conséquences absurdes, si je prouve que la simplicité de l'action de Dieu est indépendante de la simplicité de son ouvrage. Supposons toujours ces deux modèles dont nous avons déjà parlé, l'un composé, l'autre simple. Que signifie cette simplicité de l'un et cette composition de l'autre? Tout cela se réduit à dire que tous les mouvements de l'un se font par une seule règle, et que tous les mouvements de l'autre se font par plusieurs règles, et même par certaines exceptions aux règles générales.

Puisque vous admettez, dirai-je à l'auteur, des volontés particulières, vous reconnoissez donc que ces volontés particulières ne sont point en elles-mêmes distinguées des volontés générales, et que toutes ensemble elles ne sont qu'une seule et indivisible volonté souverainement simple. Cela étant, les volontés générales et les volontés particulières ne doivent plus être regardées comme générales et comme particulières, que de la part de leurs effets. La composition qui paroît dans ces volontés n'a donc rien de réel de la part de son ouvrage; c'est-à-dire, en un mot, que l'imperfection de l'ouvrage le plus composé par rapport au plus simple est tout entière de la part de l'ouvrage, et qu'il n'en peut rien rejaillir ni sur la pensée de Dieu, ni sur sa volonté, ni sur son action, qui est toujours, et dans les lois générales et dans les exceptions, également simple en elle-même.

Si donc la simplicité de la volonté de l'action de Dieu est indépendante de la simplicité et de la composition de son ouvrage, comme vous ne pouvez le désavouer, l'ouvrage peut être plus ou moins simple, plus ou moins composé, plus ou moins rempli d'exceptions aux règles générales, sans blesser la parfaite et souveraine simplicité de la volonté et de l'action de Dieu. Donc il ne sera pas moins simple dans son action quand il choisira le modèle le plus

composé, que quand il prendra celui qui ne renferme qu'une seule loi générale.

Il n'en est pas de Dieu comme des hommes, qui s'attachent successivement à divers objets par divers désirs ou volontés: selon qu'ils veulent plus ou moins des choses différentes, ils sont réduits à former un plus grand ou un moindre nombre de volontés, qui sont des actes successifs et distingués les uns des autres. Mais ce seroit une erreur bien grossière et bien indigne de l'auteur, de s'imaginer que le nombre des différentes règles, et des exceptions particulières aux règles que Dieu mettroit dans son ouvrage, pût marquer en lui divers actes de volonté. Nous nous servirons donc tant qu'il voudra du terme de volonté particulière, à condition qu'il reconnoîtra, une fois pour toutes, que ces volontés particulières ne sont toutes ensemble et en elles-mêmes, non plus que les générales, qu'un seul acte de volonté infiniment simple, et que Dieu n'a pas plus de volontés lorsqu'il veut ce qui est au-delà des lois générales, que quand il veut les lois genérales mêmes.

J'avoue, répondra l'auteur, que les volontés particulières ne sont point en Dieu des volontés réellement distinguées des volontés générales, et qu'ainsi Dieu veut le général et le particulier, la règle et l'exception, par une seule volonté infiniment simple; mais je soutiens que cette parfaite simplicité demande qu'il ait le moins de *volontés particulières,* c'est-à-dire qu'il fasse le moins d'exceptions aux *règles générales,* qu'il sera possible par rapport à son dessein.

Mais que signifient ces manières de parler si vagues et si ordinaires à l'auteur? S'il dit que Dieu doit tellement éviter les exceptions aux règles générales qu'il est obligé de préférer cette sorte de simplicité à la perfection de l'ouvrage même, je lui dirai toujours ce que je lui ai déjà dit tant de fois: pourquoi Dieu ne s'est-il donc pas contenté des lois générales du mouvement? pourquoi a-t-il établi, par des volontés particulières, des causes occasionnelles? pourquoi a-t-il borné leur puissance en détail? pourquoi n'a-t-il pas fait le monde éternel *à parte post* et *à partè ante,* puisque par-là il se seroit épargné deux volontés particulières pour le commencement et pour la consommation des siècles? pourquoi a-t-il fait des moules particuliers des plantes et des animaux? pourquoi a-t-il eu des volontés si particulières sur Jésus-Christ et sur les circonstances de sa vie et de l'établissement de son Eglise prédites par les prophètes? pourquoi enfin Dieu accorde-t-il à la prière des hommes certains biens naturels qui sont hors des règles générales, et qui ne peuvent leur arriver que par des volontés particulières? Si la simplicité de Dieu de-

mandoit essentiellement qu'il préférât à la perfection de son ouvrage le retranchement des volontés particulières, pourquoi Dieu a-t-il eu toutes celles que je viens de rapporter? Si, au contraire, Dieu préfère la perfection de son ouvrage à cette simplicité par laquelle il peut éviter les volontés particulières, pourquoi n'a-t-il pas voulu, en les multipliant encore plus qu'il ne fait, former un monde plus parfait que celui que nous habitons?

Que l'auteur ne dise donc plus que Dieu agit avec la plus grande simplicité qui est possible par rapport à son dessein. S'il forme son dessein indépendamment du plus ou du moins simple, d'où vient qu'il n'a pas voulu choisir un dessein plus parfait que celui qu'il a pris, puisqu'il le pouvoit sans doute, en multipliant ses volontés particulières? Si, au contraire, Dieu doit choisir le dessein où il entre le moins de volontés particulières, il ne faut plus espérer de nous éblouir en disant que Dieu admet le moins qu'il peut de volontés particulièrs par rapport à son dessein; mais il faut avouer que Dieu, selon ce principe, au lieu de prendre le dessein qu'il a pris, en devoit prendre un autre, où il se seroit épargné plusieurs volontés particulières que nous avons marquées. Voilà donc l'unique réponse que l'auteur pourroit faire, qui ne signifie rien; et par conséquent il faut qu'il reconnoisse que Dieu a pu, en formant le monde comme il l'a formé, multiplier les volontés particulières sans aucune nécessité, et sans blesser la parfaite simplicité de ses voies.

En effet, ce seroit avoir une idée indigne de Dieu, que de ne concevoir pas qu'il sait renfermer dans une volonté unique et infiniment simple en elle-même, et toutes les lois générales et toutes les exceptions qu'il lui plaît d'y renfermer. Il n'est pas moins simple quand il fait par une seule volonté plusieurs règles et plusieurs exceptions, que quand il ne fait qu'une seule règle. Il ne lui coûte pas plus de faire un ouvrage composé de cent natures différentes, que d'en faire un qui soit tout entier d'une seule nature. Il ne lui coûte pas plus d'établir dans les esprits et dans les corps, pour toutes leurs modifications, des exceptions aux règles que les règles mêmes. Il ne lui coûte pas plus de faire des machines auxquelles il faille des moules propres, que des machines qui se forment par les lois générales du mouvement : la variété ne lui coûte pas plus que l'uniformité. Comment le prouvez-vous? me dira-t-on. C'est que les exceptions les plus particulières, non plus que les lois générales, ne coûtent à Dieu qu'une seule volonté toujours également simple et indivisible ; c'est que ce qui paroit diversité de desseins de la

part des ouvrages différents entre eux, est de la part de Dieu un seul dessein, une seule volonté et une seule action ; c'est que Dieu veut les exceptions aux règles par une volonté aussi unique en elle-même, qu'il veut les règles mêmes.

A quel propos l'auteur dit-il donc que Dieu ne peut agir que par la voie la plus simple, parce qu'*un ouvrier infiniment sage ne fait jamais d'efforts inutiles?* Non-seulement Dieu ne fait jamais d'efforts inutiles, mais il ne fait jamais d'efforts ; car en toutes choses, et dans le ciel et sur la terre, il n'a qu'à vouloir : il *n'a point*, comme l'auteur le dit très-bien, *d'autre puissance que sa volonté*, à laquelle le néant même ne peut résister. Il peut vouloir plus ou moins de choses ; mais il ne lui faut pas un plus grand nombre de volontés pour vouloir beaucoup que pour vouloir peu : un seul acte de volonté fait tous ses ouvrages, soit simples, soit composés ; soit les règles générales, soit les exceptions. Si l'auteur avoit corrigé son imagination en consultant exactement l'idée pure de l'être infiniment simple et parfait, il n'auroit pas tant de peine qu'il en a à le concevoir aussi simple dans ce qu'il appelle volontés particulières, que dans ce qu'il appelle volontés générales ; il n'iroit pas jusqu'à cet excès, de croire que Dieu feroit des *efforts inutiles* s'il ajoutoit des exceptions aux règles générales au-delà d'un certain nombre.

Dès que l'on connoît la simplicité de la volonté de Dieu, toujours égale, soit dans les règles, soit dans les exceptions, il faut conclure sans hésiter que cent mille volontés particulières ne lui coûtent pas plus que dix, puisque cent mille, non plus que dix, ne sont véritablement qu'un seul et indivisible acte de volonté. Dieu peut, quand il lui plaira, réduire toute la conduite de son ouvrage à une seule règle, pour montrer sa sagesse immuable ; il peut aussi, quand il lui plaira, par une autre vue de sa sagesse infinie, faire, défaire, changer, unir, diviser, multiplier les règles, pour montrer qu'il est au-dessus d'elles par son domaine souverain.

Mais quand Dieu fait un ouvrage, dira l'auteur, sa sagesse ne doit-elle pas rapporter à un seul but général toutes les choses diverses qui arriveront dans cet ouvrage ; par-là on y trouvera toujours la simplicité des lois générales?

Si cela étoit, tous les ouvrages possibles seroient également simples ; ceux mêmes qui renfermeroient un plus grand nombre d'exceptions aux règles générales seroient aussi simples que ceux qui n'en renfermeroient aucune : tout ce qui y arriveroit auroit un rapport général et essentiel à la gloire de Dieu, qui en est la dernière

fin. Ce que l'auteur cherche n'est donc pas le rapport de tout ce qui est dans l'ouvrage à sa dernière fin, mais le rapport de tous les effets particuliers à une règle générale, en conséquence de laquelle ils arrivent; c'est ce que nous avons déjà réfuté.

Il est vrai même qu'il doit y avoir, dans tous les ouvrages de Dieu, une certaine unité de dessein. Dès qu'il fait un tout, il faut que toutes les parties de ce tout aient entre elles quelque proportion et quelque convenance pour former le tout; c'est ce concours de toutes les parties qui rend le tout un. S'il n'y avoit dans les parties aucun rapport, aucune proportion, aucune unité, cet ouvrage n'auroit point la marque de la sagesse divine; il n'auroit même aucun degré de bonté et d'être : car, comme dit saint Augustin[1], une chose n'a l'être et la bonté qu'autant qu'elle ressemble à Dieu, qui est la souveraine unité. Il est vrai que cette ressemblance avec l'unité souveraine peut être plus ou moins grande à l'infini, parce qu'il reste toujours une distance infinie entre les unités imparfaites qui sont les êtres créés, et l'unité parfaite qui est Dieu. Mais quand il y a dans un être plus d'unité, il est plus parfait, il approche davantage de la perfection souveraine; quand il y a dans un être moins d'unité, il approche moins de cette souveraine perfection. Mais si vous ôtez toute unité, vous ôtez toute perfection et tout degré d'être : il ne reste que le pur néant. Par-là vous voyez qu'il y a dans tout ouvrage de Dieu quelque degré d'ordre et d'unité; autrement il seroit contraire à la sagesse et à l'unité suprême. Mais outre que cette sorte d'unité n'est point la simplicité des lois générales, dont l'auteur fait le fondement de son système, d'ailleurs nous avons prouvé que le plus ou le moins d'unité et d'ordre est toujours indifférent à Dieu, et que le choix lui en est purement arbitraire.

Mais encore, dira peut-être l'auteur, la souveraine simplicité ne doit-elle pas tendre toujours à l'ouvrage le plus simple?

Non, car l'ouvrage le plus simple seroit le plus parfait; et Dieu, comme nous l'avons montré tant de fois, ne peut jamais faire la plus parfaite de toutes les choses possibles. Si vous me demandez ce qui l'en empêche, je vous réponds : C'est l'impossibilité de donner des bornes précises à une puissance infinie. Il faut encore observer que ce qui a trompé l'auteur est une comparaison qui n'a rien de juste, entre Dieu qui a créé le monde, et les hommes qui font quelque ouvrage. Par exemple, si deux ouvriers font chacun une machine pour élever des eaux, on trouve que la plus composée est la

[1] *De Morib. Eccl. et Man.*, lib. II, cap. VI, tom. I.

moins parfaite; elle est la moins parfaite de la part de l'invention de l'ouvrier, parce qu'on présume qu'il n'a employé tant de ressorts que faute d'en savoir trouver un seul qui suffit, ou qu'ayant d'abord conçu un dessein défectueux, il a eu besoin dans la suite de le rectifier, en y ajoutant quelque ressort nouveau. Cette machine est encore la moins parfaite en elle-même; car, lorsqu'il s'agit de ressorts fragiles qui s'usent, dont l'entretien cause aux hommes beaucoup de dépenses et de travail, c'est un grand défaut que cette composition de tant de ressorts, parce qu'il y en a toujours quelques-uns qui manquent, et qui arrêtent tout. Il n'en est pas de même de l'ouvrage de Dieu; s'il est composé, ce n'est pas que le Créateur n'ait point vu d'abord d'une seule vue à quelles règles il pouvoit réduire tout son ouvrage : d'ailleurs la composition de beaucoup de ressorts, qui est une imperfection par rapport à la foiblesse des hommes, n'en est pas une pour celui à qui rien ne coûte, ni dépense, ni travail, et qui fait tout par une seule volonté.

CHAPITRE XVII.

Les causes occasionnelles, bien loin d'épargner à Dieu des volontés particulières, en augmentent le nombre.

L'auteur n'oseroit dire que Dieu ait établi les causes occasionnelles sans aucun motif qui l'y ait déterminé. S'il dit que Dieu les a établies sans se proposer aucune fin de cet établissement, je lui réponds : Vous avouez donc que Dieu, qui, selon vous, ne peut jamais rien faire que pour la plus grande perfection, a fait néanmoins une des principales choses qu'il ait jamais faites, non-seulement sans y chercher la plus grande perfection, mais même sans y chercher aucune perfection. Accordez-vous avec vous-même.

Cette absurdité est trop manifeste; l'auteur ne peut éviter de dire que Dieu s'est proposé une fin dont l'établissement des causes occasionnelles a été le moyen : mais quelle est cette fin? C'est, me direz-vous, de rendre par-là son ouvrage plus parfait qu'il ne le seroit s'il ne produisoit que ce qu'il peut produire lui seul par des volontés générales sans causes occasionnelles.

Premièrement, il s'en suit de là que Dieu ne pouvoit point par sa seule volonté faire l'ouvrage le plus parfait; et qu'il a eu besoin de suppléer à ce qui manquoit du côté de sa volonté par celle de ses créatures; ce qui est en elles une étonnante perfection, et en lui une imperfection très-indigne d'un être qu'on suppose infiniment

parfait. Si l'auteur attribue les moules des plantes et des animaux à des causes occasionnelles ; s'il persiste à regarder l'âme de Jésus-Christ comme la cause occasionnelle de toutes les grâces, il faut conclure que selon lui la seule volonté de Dieu a fait les choses les moins admirables dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, et que, sans la volonté de ses créatures, la sienne étoit impuissante pour faire tout ce qu'il y a de plus merveilleux dans ces deux ordres. Ainsi l'auteur, à force de vouloir rendre Dieu parfait, et de le déterminer toujours aux choses les plus parfaites, le rabaisse jusqu'à l'impuissance de les faire et de les vouloir jamais par lui-même.

Secondement, cet accroissement de perfection que Dieu cherche par l'établissement des causes occasionnelles, comment le cherche-t-il : se propose-t-il en général de vouloir tout ce que les causes occasionnelles, par exemple les anges, voudront, sans être assuré de la détermination de leur volonté ; ou bien veut-il établir les anges causes occasionnelles, parce qu'il lui plaît de leur faire vouloir précisément certaines choses nécessaires pour l'accomplissement de l'ordre ?

S'il établit les anges causes occasionnelles, parce qu'il veut leur faire vouloir précisément ce que l'ordre demande, et qu'il en mettra le vouloir en eux, j'en tire deux conséquences manifestes. L'une, que ces créatures ne sont point libres de ne vouloir pas, puisque l'ordre, qui est l'essence absolue et immuable de Dieu, les détermine à vouloir. Je puis encore moins faire ce qui est contre l'essence de Dieu que ce qui est contre mon essence : car au moins Dieu, créateur de mon essence, peut m'élever au-dessus d'elle en me faisant une *autre créature*; mais par sa propre essence il ne peut jamais, en aucun sens, me donner le pouvoir d'agir contre elle. Si donc l'ordre demande que les causes occasionnelles veuillent certaines choses, elles n'ont aucune liberté de ne les pas vouloir. Voici ma seconde conséquence : c'est que si Dieu établit les anges causes occasionnelles, parce qu'il lui plait de leur faire vouloir ce qui rendra son ouvrage parfait, et qu'il en mettra le vouloir en eux, il ne veut ce que voudront les anges qu'a cause que les anges voudront ce qu'il leur fera vouloir. Ainsi il faut remonter à la source de leurs volontés ; Dieu veut bien plus la fin que les moyens. S'il veut l'établissement des causes occasionnelles pour l'amour des choses qu'elles voudront, à bien plus forte raison veut-il ces choses qu'il se propose de leur faire vouloir. Si ces choses ne sont point les effets des lois générales, Dieu ne peut les vouloir que par des volontés parti-

culières ; et par conséquent l'établissement des causes occasionnelles, bien loin d'épargner à Dieu des volontés particulières, est un établissement superflu, et contraire à l'ordre.

Je vois bien, dira peut-être l'auteur, que mon système seroit ruiné, si j'avouois que Dieu a voulu les causes occasionnelles à cause des effets particuliers qu'il a prétendu en tirer ; mais je soutiens que Dieu se propose seulement en général de vouloir ce que ces causes voudront, sans le déterminer à aucune volonté précise.

Si cela est, voilà Dieu qui établit des causes sans les rapporter à aucune fin déterminée ; voilà sa sagesse et son ordre renversés, voilà sa puissance abandonnée sans réserve à la merci de ses créatures capables d'errer.

Non, reprendra l'auteur, Dieu ne se propose de faire ni tout ce qu'il plaira aux anges, ni certains effets qu'il lui plaît de leur faire vouloir. Mais laissant les anges libres, il prévoit ce qu'ils voudront ; ainsi il ne s'engage de faire selon leurs volontés que certaines choses qu'il prévoit qu'ils voudront, et qui sont conformes à l'ordre pour la perfection de son ouvrage.

Voilà, si je ne me trompe, tout ce qui reste à dire à l'auteur ; mais cela même est décisif contre lui. Il restera toujours pour constant que Dieu prévoit ce que voudront les anges, et qu'il ne les établit causes occasionnelles qu'à cause qu'il prévoit qu'ils voudront précisément *ce qu'il a voulu, ce qu'il a réglé en lui-même, et enfin tout ce qu'il faudra pour l'accomplissement de l'ouvrage qu'il s'est proposé. N'est-ce pas vouloir les causes générales pour les effets particuliers, et établir en Dieu les volontés particulières qu'on vouloit tant éviter*[1] *?*

De plus je demande en passant à l'auteur comment est-ce que Dieu peut prévoir selon lui ces désirs libres des anges, qu'il ne leur donnera point. Il ne peut les voir en lui-même, car il ne peut voir en lui que son décret de laisser les anges en suspens dans la main de leur libre arbitre : il ne peut les voir ni dans leur futurition actuelle, ni dans la volonté angélique qui en sera la source ; car pour leur futurition, elle n'est rien de réel : l'effet ne peut être déterminé, tandis que l'unique cause déterminante est entièrement indéterminée elle-même. Pour la cause, Dieu ne peut y voir que ce qui y est : c'est-à-dire une entière suspension. Mais ce qui tranche toute difficulté, c'est ce que l'auteur dit en parlant de la matière : « Dieu ne « la peut connoître, dit-il[2], s'il ne lui donne l'être. Car Dieu ne

[1] Les mots imprimés en italique sont de Bossuet.
[2] *Médit. chrét.*, IXe médit., n. 5.

« peut tirer ses connoissances que de lui-même ; rien ne peut agir « en lui, ni l'éclairer. Si Dieu ne voyoit point en lui-même, et par la « connoissance qu'il a de ses volontés, l'existence de la matière, elle « lui seroit éternellement inconnue. »

Il est vrai, répondra peut-être l'auteur, nul objet, quelque réel qu'il soit, ne peut éclairer Dieu. Il ne peut rien voir qu'en lui-même ; il ne peut jamais connoître ce qu'il ne fait pas : mais je suppose que Dieu donne son concours général aux anges, pour toutes les choses qu'ils veulent ; ainsi, il connoît en lui-même, c'est-à-dire dans son concours, leurs désirs futurs.

A cela je réponds que si le concours n'est point prévenant, la volonté angélique déterminant le concours, et n'étant point déterminée par lui, il s'ensuit que le concours est aussi contingent que le désir de la volonté angélique. Si la volonté angélique est véritablement indéterminée, il faut aussi que le concours soit véritablement indéterminé, et que Dieu ne puisse le voir que conditionnellement futur. Ainsi, par le principe de l'auteur, il faut ou que Dieu n'ait point prévu ce que devoit faire la volonté angélique, et ce qu'il devoit faire lui-même avec elle, ce qui est le comble des absurdités ; ou que le concours de Dieu soit prévenant et efficace, en sorte que l'ange n'ait voulu que ce que Dieu l'a déterminé à vouloir : ce qui retombe dans tous les inconvénients que j'ai reprochés à l'auteur.

Je ne m'arrête point ici à faire remarquer que les anges et Jésus-Christ, qui sont les seules causes occasionnelles sur lesquelles l'auteur fonde son système, étant actuellement bienheureux quand cette puissance leur a été donnée, ils n'ont pu en cet état vouloir que ce que la charité consommée, qui est Dieu même, leur a fait vouloir conformément à l'*ordre*. Je pourrois montrer évidemment par là combien Dieu a voulu tous les effets particuliers que l'auteur leur attribue ; mais ces vérités se présentant d'elles-mêmes, il suffit de les montrer en passant. Je me hâte de passer à d'autres.

L'auteur ne peut refuser de supposer avec moi que Dieu veut l'établissement des causes occasionnelles pour la perfection de son ouvrage ; autrement il le voudroit sans raison et contre l'ordre. *Il veut donc faire servir ces causes occasionnelles* [1] à des effets utiles, conformes à l'ordre ; et dont résulte la plus grande perfection ; mais il faut que la cause occasionnelle les veuille. Se déterminera-t-elle par elle-même à en former le désir ? Ce désir du plus parfait est sans doute, comme saint Augustin l'a dit tant de fois, un nouveau

[1] Bossuet.

degré de bonté et de perfection d'être qui survient à la créature intelligente; car il est meilleur, selon le raisonnement de ce Père, de vouloir actuellement le plus parfait, que de ne le vouloir pas. Il est même meilleur, comme ce Père le dit encore très-souvent, d'être vertueux que d'être simplement; et, par conséquent, si Dieu n'avoit donné que la volonté, et que la créature, avec cette volonté, se déterminât par elle-même à l'amour du bien, elle se donneroit à elle-même quelque chose de bien plus grand que ce qu'elle auroit reçu de Dieu. Le désir actuel du plus parfait est sans doute dans la volonté angélique une vraie et réelle modification, un vrai et réel degré de perfection et d'être, que l'ange acquiert, quand il veut la chose la plus parfaite qu'il peut vouloir. Comment donc peut-il être la cause de cette détermination? Comment se peut-il donner à lui-même ce nouveau degré de perfection réelle? Si la volonté angélique se détermine elle-même au désir actuel du plus parfait, elle produit donc en elle-même, par elle-même un véritable et réel degré de perfection, et par conséquent la volonté angélique est infinie et divine, selon l'auteur. Car voici comment il parle au nom du Verbe dans ses *Méditations* [1] : « Tu dois être pleinement convaincu de « tout ceci, si tu as bien compris que hors de Dieu il n'y a point « de puissance véritable, et que toute efficace, quelque petite qu'on « la suppose, est quelque chose de divin et d'infini ».

Je laisse à l'auteur à nous expliquer comment est-ce que les volontés créées sont libres, s'il est vrai que *hors de Dieu il n'y a aucune véritable puissance*. Peut-on concevoir la volonté avec son libre arbitre sous une autre idée que sous celle d'une puissance qui, n'étant vaincue par aucun des objets qui se présentent à elle, peut choisir parmi ces objets? N'est-ce pas même l'idée que l'auteur donne souvent de la liberté? Encore une fois, ce n'est pas à moi à résoudre ici cette difficulté; c'est à l'auteur à nous faire entendre nettement comment est-ce qu'une volonté créée peut être une véritable puissance; comment est-ce que, sans être ni infinie ni divine, elle peut, par sa propre détermination, se rendre meilleure qu'elle n'étoit, et par conséquent produire réellement en elle, par son propre choix, un nouveau degré de perfection.

Si l'auteur revient à dire que toute volonté libre est une véritable puissance, mais qu'elle est prévenue et déterminée efficacement en toutes choses, comme le disent les thomistes, par la volonté de Dieu; outre qu'il admet par là, contre son principe, d'autres causes réelles

[1] IXe *Médit.*, n. 7.

que Dieu, d'ailleurs cette détermination efficace suppose évidemment que les causes occasionnelles n'épargnent à Dieu aucune volonté particulière, puisqu'il ne veut les causes occasionnelles qu'à cause des effets particuliers qu'il leur fait vouloir, et qu'ainsi il veut les effets particuliers plus qu'il ne veut les causes mêmes.

Mais supposons que l'auteur, contre ses propres paroles et ses principes fondamentaux, soutienne que la volonté angélique peut être la vraie cause de sa propre détermination, et que, bien loin d'être prédéterminée par le concours, c'est elle qui le détermine : voyons s'il peut se sauver par-là. Dieu, lui demanderois-je, n'établissant les causes occasionnelles que pour l'accomplissement de l'ordre, comment peut-il s'assurer que ces causes qu'il ne déterminera point, et qui se détermineront librement elles-mêmes, voudront précisément ce qu'il faut pour l'accomplissement de l'ordre ? Je ne vous dis point maintenant qu'elles ne peuvent être libres pour faire ou ne faire pas ce que l'ordre, c'est-à-dire ce que l'essence absolue de Dieu demande ; c'est une contradiction manifeste de votre système, que j'ai déjà assez montrée ailleurs : je me borne à vous dire ici que si Dieu laisse choisir ces causes libres, peut-être elles ne choisiront pas ce qu'il faut pour l'accomplissement de l'ordre, et qu'ainsi l'ordre sera renversé par l'inutilité de leur établissement. D'ailleurs voilà l'œuvre de Dieu mise au hasard ; il ne faut plus parler de providence, si Dieu laisse l'accomplissement de l'ordre même à la discrétion des créatures libres sans les diriger à aucune fin.

Dieu a prévu ce qu'elles voudront, répondra peut-être quelqu'un ; et il ne se détermine à les établir causes occasionnelles qu'à cause qu'il prévoit qu'elles voudront ce qu'il faut pour la plus grande perfection de son ouvrage. S'il avoit prévu qu'elles devoient vouloir autrement, il ne les auroit pas créées, parce qu'il n'est pas de sa sagesse de créer ce qui ne convient pas à l'ordre ; il auroit mis en leur place d'autres natures intelligentes dont il auroit prévu que la volonté auroit désiré la perfection de son ouvrage ; enfin il n'auroit jamais créé l'univers, s'il n'avoit prévu qu'il trouveroit dans ses créatures intelligentes des causes occasionnelles qui voudroient précisément tout ce qu'il faudroit vouloir.

Mais cette réponse que l'auteur peut faire, outre qu'elle est manifestement indigne de Dieu, et capable de soulever tous les chrétiens, fait encore tomber en ruine tout son système. Si Dieu a tellement voulu les effets qu'il a tirées des causes occasionnelles qu'il ne les a établies qu'à cause qu'il a prévu qu'elles désireroient infailliblement

ces effets, en sorte qu'il se seroit abstenu de créer l'univers plutôt que de ne tirer pas ces effets de ces causes occasionnelles, n'est-il pas évident que ces effets particuliers ont été la principale fin qu'il s'est proposée, et qu'il a voulu non les effets en conséquence de la volonté des causes occasionnelles, mais les causes occasionnelles elles-mêmes pour les effets qu'il a prétendu en tirer ? Ces effets n'étant pas renfermés dans les lois générales, il s'ensuit, selon la définition de l'auteur, que Dieu n'a pu les vouloir que par des volontés particulières. Ainsi les causes occasionnelles n'épargnant point à Dieu ces volontés particulières, il les a établies sans aucun fruit, et contre l'ordre de sa sagesse : leur établissement même, comme nous l'avons vu, a coûté à Dieu beaucoup de volontés particulières sans aucune raison.

CHAPITRE XVIII.

Ce que l'auteur dit sur les volontés particulières détruit par ses conséquences toute providence de Dieu.

Quoique nous ayons déjà remarqué que la Providence est détruite, si Dieu laisse tout au gré des causes occasionnelles, il faut encore développer davantage cette vérité. Qu'entendons-nous par le mot de Providence ? Ce n'est point seulement l'établissement des lois générales, ni des causes occasionnelles ; tout cela ne renferme que les règles communes que Dieu a mises dans son ouvrage en le créant. On ne dit point que c'est la Providence qui tient la terre suspendue, qui règle le cours du soleil, et qui fait la variété des saisons ; on regarde ces choses comme les effets constants et nécessaires des lois générales que Dieu a mises d'abord dans la nature : mais ce qu'on appelle la Providence, selon le langage des Écritures, c'est un gouvernement continuel qui dirige à une fin les choses qui semblent fortuites [1].

La Providence fait donc deux choses : quelquefois elle agit contre les règles générales, par des miracles ; c'est ainsi qu'elle ouvrit la mer Rouge pour délivrer les Israélites. Quelquefois aussi, sans violer les lois générales, elle les accorde avec ses desseins particuliers ; elle se sert des volontés des hommes, auxquels elle inspire ce qu'il lui plait, pour causer dans la matière même les mouvements qui semblent fortuits, et qui ont rapport aux événements que Dieu veut en tirer. Par exemple il inspire à un prédestiné d'aller dans une

[1] La Providence semble enfermer tout cela, mais plus particulièrement ce qui semble fortuit (*Bossuet*).

rue où une tuile mal attachée tombant sur sa tête, il mourra avec la persévérance finale. C'est encore ainsi que les frères de Joseph le vendent, et qu'il est esclave en Egypte pour y être bientôt après élevé à une autorité suprême. C'est ainsi qu'Alexandre conçoit le dessein ambitieux de conquérir l'Asie : par-là il doit accomplir la prophétie de Daniel. Si on examine ainsi toutes les révolutions des grands empires, on verra (et c'est le plus grand spectacle qui puisse soutenir notre foi) que la Providence les a élevés ou abattus pour préparer les voies au Messie, et pour établir son règne sans fin [1]. Non-seulement ces grands événements prédits par le Saint-Esprit sont attribués à la Providence, mais encore on croit que par cette combinaison elle dispose, selon ses desseins, de tout ce qui arrive aux hommes dans le cours de la vie, et qu'elle se cache sous un certain enchaînement de causes naturelles. On croit que c'est Dieu qui envoie les biens et les maux temporels ; qu'il se sert de notre sagesse et de notre imprudence pour nous donner tantôt ce qui nous console, tantôt ce qui nous humilie. Si c'est une erreur vulgaire, c'est une erreur que l'Ecriture, que toute la tradition des saints Pères nous ont enseignée, et que la piété a enracinée dans tous les cœurs.

Cette Providence, à laquelle la religion nous apprend à recourir, ne peut consister dans les lois générales de la nature, car les lois générales sont uniformes et invariables : elles ne se proportionnent jamais aux besoins personnels ; au contraire, elles sacrifient toujours les intérêts personnels à l'uniformité générale. Pourquoi ne peut-on pas dire, répondra peut-être l'auteur, que Dieu a choisi les lois générales les plus fécondes en effets particuliers, et que sa Providence consiste dans ce choix des lois générales qu'il prévoyoit devoir produire les effets particuliers qu'il désiroit?

Premièrement, si vous dites que Dieu a choisi les lois générales pour les effets particuliers, vous lui faites vouloir ces effets plus que les lois qui les produisent, et indépendamment d'elles : ainsi voilà des volontés particulières qui sont les fondements de toutes les lois générales.

Secondement, considérez, dirai-je à l'auteur, combien vous vous ôtez par ces principes tout ce qui peut adoucir les peines de la vie. Sans doute ce regard particulier et immédiat de Dieu sur nous, qui nous mène comme par la main dans ses voies, et sans qui il ne tombe pas un seul cheveu de nos têtes, est ce qui anime davantage

[1] Voy. *Disc. sur l'Hist. univ.*, 2e *part.*

notre espérance dans tous nos maux. Quoi ! dira une personne affligée, je vois qu'un père foible et pécheur, outre les règles générales qu'il établit pour le gouvernement de toute sa famille, a encore les yeux particulièrement ouverts sur chacun de ses enfants ; qu'il entre dans tout le détail de ses besoins, de ses dangers et de ses peines : m'arrachera-t-on la consolation de croire notre Père qui est dans le ciel aussi bon et aussi compatissant que ce père terrestre ? Faudra-t-il que je croie qu'il ne veut pas plus mon bien qu'il veut en général que l'hiver succède à l'automne, et l'été au printemps ? Est-ce donc en vain que j'ai cru que quand je suis accablé de maux, c'est sa main qui me frappe tout exprès pour m'humilier, et qu'il me tente à dessein de me faire tirer un fruit de la tentation ? Quelle est donc cette Providence tant vantée, puisqu'il n'y en a point d'autre que le cours général de toute la nature, et que Dieu n'est non plus touché de mes maux que du changement des saisons ?

Mais Dieu, dira-t-on, n'a-t-il pas assez pourvu à son ouvrage en lui donnant des lois générales ? Non, sans doute ; les philosophes qui ont nié la Providence n'ont jamais nié que Dieu n'eût établi des règles générales pour le cours de la nature[1] ; mais ils ont cru que ces lois étant établies, Dieu a regardé tout le reste indifféremment, et qu'il a laissé toutes choses aller selon leur cours sans se soucier des effets particuliers qui sortiroient de l'assemblage de ces causes. L'auteur, en rejetant les volontés particulières, peut-il éviter de parler de même ?

Dira-t-il, pour toute consolation, à la personne affligée que je viens de dépeindre : Consolez-vous, Dieu ne pouvoit faire autrement ; il n'a pas été libre de vous vouloir un plus grand bien, parce qu'il lui en auroit coûté en votre faveur des volontés particulières au-delà du nombre que la simplicité de ses voies lui permettoit ?

Quoi ! répondra cette personne, croyez-vous me consoler en me disant que je suis malheureuse parce qu'il n'étoit pas digne de Dieu de m'aimer plus particulièrement qu'il n'a fait ? Quand je vous propose l'exemple d'un père terrestre, qui a des soins particuliers que vous ne voulez pas attribuer à Dieu, vous dites que Dieu agit bien plus parfaitement, parce qu'il renferme dans les lois générales tout ce qu'une sagesse moins étendue auroit besoin de chercher par des providences particulières ; et puis quand je me plains de ce que les lois générales n'ont rien que de rigoureux pour moi, vous voulez que Dieu ne puisse pas suppléer à ce qui leur manque pour mes be-

[1] Les épicuriens l'ont nié (*Bossuet*).

soins en me le donnant par des volontés particulières : vous prétendez que je dois être bien aise d'être sacrifié à cette méthode simple et générale avec laquelle il gouverne ses créatures. Cette doctrine se réfute tellement elle-même par l'horreur qu'elle inspire, que je craindrois qu'on ne crût que je l'impute mal-à-propos à l'auteur : mais tout le monde sait qu'il a dit, dans ses *Méditations,* qu'une âme raisonnable devoit être bien aise d'être sacrifiée à cette simplicité de dessein dans lequel son salut n'est pas renfermé.

Mais l'auteur voudroit-il encore assurer que la mort d'un homme écrasé dans la rue, par les tuiles qui tombent d'un toit, est un pur effet des lois générales du mouvement? Ne sait-il pas que saint Augustin, parlant au nom de toute l'Eglise contre les semi-pélagiens, dit que souvent Dieu prolonge la vie d'un homme pécheur par un conseil de miséricorde, parce qu'il veut lui donner le temps de se convertir, et le prendre dans un bon moment, qui sera le sceau de sa persévérance [1]? Peut-on douter, suivant cette doctrine, que Dieu n'ait une volonté particulière pour régler le cours de la vie et le temps de la mort de ce prédestiné? Vous voyez que le temps de sa mort décide de son salut éternel : croyez-vous que le salut de cette âme éternellement élue dépende du concours fortuit des causes naturelles qui feront tomber une tuile, ou qui l'empêcheront de tomber? Faut-il être réduit à examiner des choses si manifestes selon les principes de la religion? Ne faut-il donc pas avouer qu'il y a une providence particulière, qui va au-delà des lois générales de la nature, ou du moins qui les accorde avec les effets de la grâce pour sauver les prédestinés? C'est sur ce principe que saint Augustin ayant rapporté ce passage de la Sagesse : *Il a été enlevé, de peur que la malice ne changeât son esprit* [2]; il ajoute [3] : « Mais pourquoi « est-il accordé aux uns qu'ils soient enlevés des dangers de cette « vie pendant qu'ils sont justes, et que d'autres qui sont justes sont « tenus par une plus longue vie dans les mêmes périls jusqu'à ce « qu'ils déchoient de la justice? Qui est ce qui connoît le conseil « du Seigneur? »

Mais que l'auteur contredise tant qu'il voudra saint Augustin : osera-t-il contredire saint Paul, qui dit aux Philippiens parlant d'Epaphrodite [4] : *Il a été malade jusqu'à la mort ; mais Dieu a eu pitié de lui, et non seulement de lui, mais encore de moi, afin que je*

[1] *De Præd. Sanct.,* cap. XIV, n. 26, tom. X.
[2] *Sap.,* IV, 11.
[3] Loc. mox. cit.
[4] PHILIP., II, 27.

n'eusse point affliction sur affliction. Ce n'est point, selon l'Apôtre, par les lois générales, qu'Epaphrodite a été tiré des portes de la mort; il en est revenu par un conseil particulier de miséricorde, pour son propre bien et pour la continuation de saint Paul. Ce que l'Apôtre nous réserve à l'égard d'Epaphodrite, nous devons comprendre qu'il arrive de même pour un grand nombre d'autres hommes. Dieu attend les uns pour leur conversion avec cette longanimité dont les Ecritures parlent si souvent; il conserve les autres, pour ne donner *point affliction sur affliction* aux personnes déjà affligées qui ont besoin de ce *soulagement* *. C'est sur ces fondements que nous demandons, par nos prières, la santé de certains malades dont la vie est utile au monde: on ne pourroit raisonnablement la demander, si elle ne pouvoit venir que des lois générales, comme nous l'avons prouvé; mais l'auteur ne s'arrête ni aux raisons ni à l'autorité: selon lui, aux yeux de Dieu, les hommes meurent comme les feuilles tombent des arbres.

Il reste à examiner si la Providence consiste dans l'établissement des causes occasionnelles. Pour éclaircir cette question plus sensiblement, prenons un exemple. Je médite profondément sur le passage de la mer Rouge: j'entends le Saint-Esprit qui me dit, par la bouche de Moïse, que Dieu a fendu les eaux, qu'il les a soutenues des deux côtés comme deux murs, et qu'il a desséché les abîmes, pour sauver son peuple bien aimé; qu'enfin il a fait ces merveilles terribles par son bras étendu et par sa main élevée.

Ecouterai-je l'auteur, qui, d'un autre côté me dit froidement: Ces expressions magnifiques se réduisent à dire que les anges ont voulu ce miracle, et que Dieu n'a pu le leur refuser, parce qu'il les avoit établis causes occasionnelles de tout ce qu'il feroit, pendant l'ancien Testament, au-delà des règles générales de la nature?

Mais ce peuple lui-même que Dieu assure avoir choisi, et à la face duquel il a rejeté toutes les autres nations de la terre, n'est-ce point par une élection particulière que Dieu l'a pris pour son peuple, et s'est fait son Dieu? L'auteur poussera-t-il les excès de sa philosophie jusqu'à dire que ce sont les anges, et non pas Dieu, qui ont choisi Abraham et sa postérité pour en tirer la bénédiction de tous les peuples de la terre; que Dieu n'a fait à cet égard que se conformer aux volontés des anges auteurs de l'alliance? Mais, s'il ose le dire, ne pourrai-je pas lui répondre ainsi: Je crois, sur la parole de Dieu même, que c'est un amour particulier, un amour

* Bossuet.

de préférence pour les Israélites dont nous sommes les héritiers, qui l'avoit engagé à faire le grand miracle d'ouvrir la mer Rouge; mais, selon vous, ce n'est qu'aux anges que les Israélites doivent leur délivrance?

Vous vous trompez, dira l'auteur, ils la devoient à Dieu ; car Dieu a établi les anges causes occasionnelles, et il a voulu véritablement tout ce qu'il a prévu que les anges voudroient.

Je ne m'arrête point, lui répondrai-je, à ces paroles vagues : ou Dieu a établi les anges causes occasionnelles en vue des miracles qu'il vouloit faire en faveur de son peuple à leur occasion, en sorte que les miracles ont été la fin pour laquelle Dieu les a établis causes occasionnelles ; ou bien il les a établis causes occasionnelles, ne voulant les miracles qu'il feroit à leur gré qu'en général, et comme une suite de cet établissement.

S'il n'a voulu l'établissement des causes occasionnelles que pour les miracles qu'elles devoient désirer, ces causes, bien loin d'épargner à Dieu des volontés particulières, ne sont elles-mêmes voulues par lui qu'en conséquence des volontés particulières de Dieu pour les miracles : ainsi voilà votre système ruiné sans ressource.

Si, au contraire, vous dites que Dieu n'a voulu les miracles qu'en général, comme une suite de l'établissement des causes occasionnelles, je conclus que Dieu n'a non plus voulu ces miracles en faveur de son peuple, que je veux ce que je fais pour un homme que je n'aime ni ne connois en aucune façon, et que je ne sers qu'en considération de son ami qui me le recommande, et auquel je ne puis rien refuser. Encore faudroit-il, pour rendre la comparaison juste, que je n'eusse aucune considération pour l'homme qui me recommanderoit l'autre, et que je fusse engagé par quelque contrat à ne lui refuser jamais aucun des services qu'il exigeroit de moi pour tous ses amis.

Si les Israélites avoient pu savoir que Dieu étoit ainsi lié par une espèce de contrat avec les anges, et que c'étoit la pure volonté des anges qui déterminoit Dieu à entr'ouvrir la mer Rouge pour leur délivrance ; au lieu de chanter à Dieu un cantique sur le rivage, ils auroient eu raison de dire : Dieu n'a fait que ce qu'il n'a pu s'empêcher de faire ; il ne l'a point fait pour l'amour de nous, il ne l'auroit pas fait s'il eût dû lui en coûter une seule volonté en notre faveur. Nous ne sommes obligés qu'à la seule puissance qui nous a choisis pour nous confier l'alliance et les oracles célestes ; et qui, étant libre de nous laisser en Égypte, a mieux aimé nous en délivrer. Quelle est cette puissance ? Ce sont les anges, que nous devons

louer et invoquer comme nos sauveurs. Pour Dieu, indifférent à tout, il n'a fait que prêter sa puissance à leurs désirs, selon la loi qu'il s'en étoit faite, et qu'il n'avoit pu éviter de faire.

Il est aisé de voir qu'on peut dire sur toutes les autres choses réglées par les causes occasionnelles, ce que je viens de dire par rapport aux anges sur le passage de la mer Rouge. Il est constant que l'établissement de ces causes, bien loin de sauver la Providence, nous ôte le recours immédiat de Dieu, et attribue à des créatures tout ce que l'Ecriture attribue de plus merveilleux et de plus aimable à la providence divine. Ainsi la Providence ne pouvant consister ni dans le seul établissement des lois générales, ni dans celui des causes occasionnelles, elle est absolument détruite, si on ne la fait consister dans les volontés particulières que Dieu a pour accommoder à nos besoins les causes générales.

CHAPITRE XIX.

L'auteur en prenant pour des tropologies les expressions de l'Écriture contraires à son système, n'a pas prévu qu'il s'engageoit à soumettre la foi à la philosophie, et à autoriser les principes des sociniens contre nos mystères.

Toutes les fois que l'Écriture me représente Dieu veillant particulièrement sur Job, sur Abraham, sur Joseph, sur David, sur Tobie, et sur tous les autres hommes dans lesquels le Saint-Esprit nous a voulu révéler les secrets de la Providence attentive sur nous; toutes les fois que l'Écriture me raconte une merveille que Dieu a faite au-delà du cours réglé de la nature, je n'ai point besoin de chercher un long circuit des causes occasionnelles, ni de forcer le langage des saints oracles, pour faire rentrer dans le cours général de la nature ce qui m'est proposé comme l'effet d'une providence particulière : ma philosophie parle d'abord naturellement comme l'Écriture. Je dis que Dieu est particulièrement attentif pour disposer, selon ses desseins, avec force et douceur, toutes les circonstances de ce qui arrive. Je dis avec saint Augustin que Dieu tourne comme il lui plait le cœur des hommes, des méchants mêmes, pour les mener à l'accomplissement de ses desseins. Je dis avec ce Père que Dieu, sans être l'auteur de l'iniquité, lui donne le cours qu'il veut; qu'il empêche la malice des impies de se répandre du côté des choses qu'il veut épargner, et qu'il lui lâche la bride du côté où, en violant sa loi, elle ne laissera pas d'être l'instrument de sa justice.

Je dis qu'il frappe d'aveuglement ou qu'il illumine, qu'il touche ou qu'il laisse endurcir tout-à-coup les hommes, sans aucune règle générale de cette conduite. Quand je parle ainsi, je ne fais que suivre saint Augustin. Après avoir rapporté les paroles de l'Apôtre, qui assure que les juifs sont devenus *ennemis de l'Évangile pour notre bonheur*[1], il conclut : « Il est donc en la puissance des mé-
« chants de pécher, mais en péchant de faire par leur malice une
« telle ou une telle chose. Le Saint-Esprit n'est point en leur puis-
« sance, mais en celle de Dieu qui divise les ténèbres et qui les
« dispose ; en sorte que par les choses mêmes qui se font contre la
« volonté de Dieu, il n'y ait pourtant que la volonté de Dieu qui
« soit accomplie. Nous lisons dans les Actes des Apôtres que les
« disciples persécutés s'écrièrent au Seigneur.... : *Ils se sont as-*
« *semblés contre votre saint Fils que vous avez oint, Hérode, Pilate*
« *et le peuple d'Israël, pour accomplir tout ce que votre main et*
« *votre conseil ont prédestiné*[2]. »

Selon cette règle, je dis que Dieu jette les yeux, par exemple, sur Pharaon, pour faire entrer son endurcissement dans les desseins qu'il a sur son peuple. Je dis qu'il veut et qu'il fait des miracles, parce que, touché en faveur de ses images vivantes, qui sont le prix du sang de son Fils, il aime mieux les hommes pour lesquels il les fait, que les règles générales du mouvement, qui ne lui coûtent rien ni à faire, ni à défaire. J'ajoute que les anges, bien loin de déterminer Dieu, ne sont que les simples ministres des volontés qu'il a à l'égard des hommes. Cette explication de l'Ecriture est simple, naturelle, précise et littérale.

L'auteur, tout au contraire, s'écarte de toute la doctrine que le langage de l'Ecriture inspire naturellement, pour courir après des opinions qui aboutissent, comme nous l'avons vu, à des contradictions grossières. Mais supposons, pour un moment, que son système ne se dément en rien. Voyons, s'il lui est permis de le défendre par la voie du raisonnement, et de prétendre que l'autorité de l'Ecriture ne lui est point contraire, parce que l'Ecriture est pleine de tropologies qui ne doivent pas être prises dans le sens littéral.

L'auteur voit bien qu'on ne peut conserver l'autorité de l'Ecriture et de l'Eglise, si on ne s'attache à quelque règle, certaine et immobile, pour discerner les expressions figurées et tropologiques d'avec celles qu'il faut prendre religieusement dans toute la rigueur de la lettre. S'il se contente de croire tropologiques les expressions qui,

[1] *Rom.*, XI, 28.
[2] *De Præd. Sanct.*, cap. XVI, n. 33, tom. X.

prises à la lettre, établiroient une doctrine contraire à d'autres endroits clairs de l'Ecriture, ou aux bonnes mœurs, ou aux décisions de l'Eglise, ou aux règles générales du sens commun, conformes à une manifeste tradition de tous les siècles, je le loue de suivre la règle que saint Augustin a marquée, elle arrête l'esprit humain, elle maintient l'autorité. Mais l'auteur nous montrera-t-il que cette doctrine si édifiante et si salutaire, que toutes les saintes Ecritures inspirent naturellement sur les providences particulières, est contraire à des endroits clairs de l'Ecriture? Où a-t-il trouvé, dans la loi ou dans les prophètes, dans l'ancien ou dans le nouveau Testament, en termes clairs et formels, que l'ordre inviolable ne permet à Dieu que *très-rarement* d'agir par des volontés particulières? Montrera-t-il que la doctrine des providences particulières corrompe les bonnes mœurs? Oseroit-il désavouer qu'elle ne soit un soutien de notre espérance, un adoucissement sensible de nos maux, et une source de piété tendre? Dira-t-il donc que l'Eglise a condamné cette doctrine? Où sont ses anathèmes? Ne faut-il pas avouer, au contraire, pour peu qu'on soit de bonne foi, que l'Eglise, pleine de l'esprit de l'Ecriture, a parlé le même langage dans ses instructions et dans ses prières? Dira-t-il donc que cette doctrine est contraire aux règles générales du sens commun, conformes à une manifeste tradition? Mais, quel est ce sens commun qu'aucun chrétien n'a eu avant l'auteur, puisque son sentiment est reconnu universellement pour une nouveauté inouïe dans toute l'Eglise? Quel est ce sens commun, si particulier à un petit nombre de méditatifs obscurs? Quel est ce sens commun, contre lequel s'élève avec horreur la foule des âmes pieuses, aussi bien que les docteurs les plus éclairés?

Mais la foule, dira l'auteur, est ignorante sur les principes de la philosophie; elle est nourrie dans de faux préjugés, elle cherche, dans des volontés particulières de Dieu, de vaines consolations.

Eh bien! je suppose avec l'auteur, s'il le veut, que la piété de tant d'âmes saintes se nourrit d'erreurs: mais enfin il faut qu'il avoue qu'il faut être philosophe pour entendre son système, et que tous les fidèles étoient avant lui plongés dans des préjugés trompeurs sur les volontés particulières.

Voilà donc sa doctrine, qui, de son propre aveu, est nouvelle, et renfermée dans un petit cercle de disciples qu'il a persuadés. Le sens commun n'est donc plus sur la terre que dans son école? Que, s'il est encore dans le reste du genre humain, l'auteur doit avouer que l'explication littérale de l'Ecriture sur les volontés particulières n'est point contraire au sens commun, non plus qu'aux endroits clairs

de l'Ecriture, aux bonnes mœurs et aux décisions de l'Eglise: par conséquent, on doit la regarder comme révélée.

N'est-il pas étonnant que l'auteur combatte une doctrine appuyée sur une si grande autorité, sans avoir la consolation de pouvoir nommer, je ne dis pas un saint Père, mais un théologien connu, sur les traces duquel il marche? On ne sauroit ouvrir aucun monument ecclésiastique, sans y trouver à chaque page des témoignages d'une tradition perpétuelle contre lui. Cette confiance en Dieu, qui veut tout ce qui nous arrive, et qui s'en sert pour les desseins d'une providence miséricordieuse, est l'âme de tout le christianisme. Jusques ici le chrétien n'a trouvé de consolation pour les accidents de la vie que dans cette pensée. La doctrine contraire, qui est si nouvelle, si odieuse, si pleine de contradictions, méritoit-elle que l'auteur rejetât le sens naturel des saintes Ecritures?

Mais, s'il va jusques à contredire les règles de saint Augustin pour l'interprétation de l'Ecriture, que j'ai rapportées en abrégé, voici les extrémités affreuses dans lesquelles il se précipite. Dès ce moment, le texte de l'Ecriture passera toujours pour figuré, pour poétique, pour populaire; on ne rejettera jamais rien de tout ce qui est dans le texte sacré, mais on expliquera tout selon les idées philosophiques. Le texte n'aura plus d'autorité fixe et indépendante, parce qu'étant poétique et populaire, il aura besoin d'être souvent réduit à la rigueur métaphysique, et à ce que l'ordre enseigne, quand il est consulté. S'il n'y a point de règle certaine pour discerner les endroits populaires d'avec ceux qui sont conformes à l'ordre, voilà la parole divine livrée aux interprétations arbitraires.

Il est vrai, dira peut-être l'auteur, que chacun fera ce discernement à sa mode; mais enfin cela dépend de la bonne foi.

S'il n'y a point de règle certaine, la bonne foi ne peut nous rendre l'Ecriture utile; la bonne foi ne sert qu'à ceux qui ont une règle devant les yeux, leur bonne foi les empêche de s'en écarter: mais, pour ceux qui croient que l'Ecriture parle communément un langage poétique et populaire, quelque bonne foi qu'ils aient, comment peuvent-ils savoir quand est-ce que l'Ecriture parle exactement? Un homme qui est de bonne foi, plein du désir d'aller à Rome, s'il n'a un guide ou une instruction précise pour discerner le chemin de Rome d'avec tous les autres chemins, sera fort embarrassé au premier endroit où il trouvera deux chemins également droits et battus qui s'éloigneront l'un de l'autre.

Ne dites pas qu'il n'y a aucune règle, dira peut-être l'auteur;

il faut, de bonne foi, prendre l'Ecriture à la lettre, toutes les fois qu'elle n'est point contraire aux vérités évidentes de la métaphysique.

Mais l'auteur ne sait-il pas que chacun consulte l'ordre à sa mode, et que la métaphysique est une science dont très-peu d'esprits sont capables? Chacun croira pouvoir décider, et « consultant par la mé-« ditation, qui est la prière naturelle, le Verbe qui est la raison « universelle des esprits,..... laquelle, quoique consubstantielle à « Dieu même, répond à tous ceux qui savent l'interroger par une « attention sérieuse [1] »; et cela, malgré l'Ecriture, qui dit: *Quel homme peut savoir le conseil de Dieu? et qui peut concevoir ce que Dieu veut* [2]*?* Malgré le Sage, qui nous crie: *Ne recherchez point les choses qui sont au-dessus de vous* [3], chacun croira pouvoir, comme l'auteur, entrer dans tous les desseins de Dieu, et trouver les raisons de tout ce qu'il a fait. Comme l'auteur, avec un petit nombre de disciples, malgré tout le reste des philosophes, et malgré tous les théologiens, appelle tropologiques toutes les expressions de l'Ecriture qui nous représentent des providences particulières; de même d'autres philosophes, entêtés de leurs méditations sur les choses abstraites, prendront pour des tropologies d'autres expressions qui établissent plusieurs grandes vérités du christianisme. N'est-ce pas ainsi que Spinosa, sous prétexte de raisonner avec l'exactitude géométrique sur les principes évidents de la métaphysique, a écrit des rêveries qui sont le comble de l'extravagance et de l'impiété? Nous avons consulté l'ordre, diront ces philosophes présomptueux, et la *raison universelle des esprits, qui répond à tous ceux qui savent l'interroger par une attention sérieuse.* D'un côté, ils croiront tenir immédiatement du Verbe toutes leurs pensées philosophiques; de l'autre, ils regarderont l'Ecriture comme un livre dont les paroles, prises à la lettre, n'ont l'autorité divine qu'autant qu'elles conviennent à ce que le *Verbe répond quand on l'interroge.* En faut-il davantage pour faire des fanatiques? Et quand même ils seroient naturellement assez retenus pour se borner à une philosophie discrète et sensée, du moins n'est-ce pas soumettre la lettre de l'Ecriture à la philosophie? N'est-ce pas retomber dans les discussions infinies des philosophes? Comme si Jésus-Christ n'étoit pas venu au monde nous apporter une autorité qui doit faire taire tous nos raisonnements. N'est-ce pas *rentrer dans les vils éléments de la*

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1re disc., art. VII, etc.
[2] *Sap.*, IX, 13.
[3] *Eccli.*, III, 22.

sagesse dont parle l'Apôtre [1] ? *Au lieu de réduire les esprits en captivité sous le joug de la foi* [2], on réduira la foi à subir le joug de l'examen des philosophes.

Mais voyons comment l'auteur se fait cette objection à lui-même, et avec quelle assurance il la méprise. « Quand je pense, dit-il au « Verbe [3], qu'un savant philosophe [4] a dit que c'est être téméraire « que de vouloir découvrir les fins que Dieu a eues dans la con- « struction du monde; quand je me souviens que votre apôtre a dit « que les jugements de Dieu sont impénétrables, que ses voies sont « bien différentes des nôtres, et que personne n'est entré dans le « secret de ses conseils j'hésite ». Voyons comment il cessera d'hésiter. Le Verbe lui répond : « Je communique avec joie tout ce que « je possède en qualité de Sagesse éternelle... Ne t'arrête point à ce « que te disent les hommes, quelque savants qu'ils puissent être, « si je ne confirme leurs sentiments par l'évidence de ma lumière. « La connoissance des causes finales n'est pas nécessaire dans la « physique dont parle ton philosophe ; mais elle est absolument « nécessaire dans la religion ». Je n'ai garde de blâmer l'auteur, quand il prétend que nous connoissons certains conseils de Dieu, ou révélés à son Eglise, ou manifestés par le bel ordre de la nature; mais je tremble pour lui quand je lui entends dire que *le Verbe communique sans réserve tout ce qu'il possède en qualité de Verbe et de Sagesse éternelle, quand on l'interroge par une attention sérieuse.* Tout philosophe qui aura cette pensée doit croire qu'il ne tient qu'à lui de rendre raison de tous les desseins de Dieu, ou plutôt d'en faire rendre raison à Dieu même en l'interrogeant. Cette consultation immédiate du Verbe sera sans doute au-dessus de la lettre figurée et équivoque des Ecritures; enfin, ce sera par ce sens particulier que les Ecritures seront expliquées.

C'est sur de tels principes que les sociniens, expliquant toutes les expressions mystérieuses de l'Ecriture, pour les accommoder à la raison, qui est la lumière du Créateur, ont anéanti toute l'autorité de la lettre et tous les mystères du christianisme. Dès qu'on voudra consulter l'ordre et la raison universelle des esprits, pour savoir si une expression de l'Ecriture est tropologique ou non, il n'y a plus aucun moyen de répondre à ces hérétiques, ou plutôt à ces philosophes grossiers, qui ne portent le nom de chrétien que pour ren-

[1] *Coloss.*, II, 8.
[2] *II. Cor.*, x. 5.
[3] *Médit.*, XI, n. 1, 2.
[4] DESCARTES, *Princip. de la Philos.*, 1re part., art. 28.

verser davantage le christianisme. Nous avons consulté, diront-ils, la raison universelle, et elle ne nous a point répondu que trois personnes distinctes, dont l'une n'est pas l'autre, et dont chacune est Dieu, puissent n'être toutes ensemble qu'un Dieu unique : ainsi ce seroit retomber dans les erreurs du paganisme sur la pluralité des dieux, que de prendre à la lettre les paroles de l'Ecriture qui semblent enseigner la Trinité, comme l'Eglise romaine la croit : tous ces endroits de l'Ecriture sont figurés et tropologiques. Ceux où Jésus-Christ est appelé Dieu ne le sont pas moins ; il est Dieu comme les hommes le sont selon l'Ecriture même. Il est plein de l'esprit, de la sagesse et de la vertu de Dieu ; Dieu parle et agit en lui : mais toutes ces expressions ne peuvent être figurées ; car si on consulte la *raison universelle,* sans se laisser préoccuper par aucune autorité, elle ne répondra jamais que la même personne puisse être Dieu et homme tout ensemble.

Que répondra l'auteur ? S'il dit qu'il faut prendre l'Ecriture à la lettre, indépendamment de la philosophie, voilà son système condamné, et les providences particulières, qu'il a tant combattues, établies avec une suprême autorité. S'il dit que toute expression de l'Ecriture qui ne convient pas à la philosophie doit passer pour tropologique, voilà l'autorité de la lettre des Ecritures abattue. Il n'y a plus entre lui et les sociniens qu'une question de philosophie, dans laquelle il aura un mauvais succès ; car c'est à lui à leur montrer que la raison universelle, quand on l'interroge, enseigne la Trinité et l'incarnation, ou du moins que ces mystères n'ont rien qui ne s'accommode clairement avec la raison et la philosophie.

N'est-il pas manifeste que c'est saper les fondements de toute autorité pour la religion, que de la rendre dépendante d'un examen philosophique ? C'est ce que les Pères ont dit mille fois ; c'est cette *science de dehors* qu'ils ont toujours regardée comme suspecte à l'Eglise, et comme profane. J'espère que l'auteur sera touché de quelque remords, d'avoir voulu établir une opinion qui renverseroit l'autorité de la lettre des Ecritures ; j'espère que, rendant gloire à Dieu par une humble confession de son erreur, il dira avec nous aux sociniens : ce seroit en vain que Dieu auroit donné l'Ecriture aux hommes pour régler leur raison, si leur raison elle-même devoit régler le sens douteux des Ecritures ; le style figuré dont elles sont écrites, bien loin d'être un secours, ne seroit qu'un piége à l'esprit humain. Toutes les expressions magnifiques dont elle se sert sur le Père, sur le Fils, sur le Saint-Esprit ; tout ce qu'elle dit pour représenter Jésus-Christ comme Dieu, au lieu d'apporter la vérité au

monde, n'y répandroit que d'affreux mensonges : ce seroit l'Ecriture qui nous auroit fait tomber dans l'idolâtrie à l'égard de Jésus-Christ ; et Jésus-Christ lui-même, cet homme que vous admirez comme un homme céleste et plein de l'esprit de Dieu, n'auroit laissé au monde pour fruit de sa venue, qu'une Eglise extravagante et idolâtre dès son origine, qui auroit empoisonné toutes les nations et tous les siècles de son venin. Voilà ce que l'auteur ne peut dire avec nous contre les sociniens, sans reconnoître en même temps qu'il n'est jamais permis, sur des méditations philosophiques, d'appeler tropologique la lettre de l'Ecriture, à moins qu'on ne suive une explication autorisée par la tradition de l'Eglise.

CHAPITRE XX.

Tout ce système n'a pour fondement qu'une opinion touchant l'incarnation qui est dépourvue de toute preuve, de raisonnement et d'autorité.

Il est temps d'examiner ce que l'auteur dit sur Jésus-Christ. Il a bien senti qu'il ne pouvoit expliquer, par la seule simplicité des voies de Dieu, comment Dieu a fait le plus parfait de tous les ouvrages possibles. Ainsi, pour donner à l'ouvrage le plus haut degré de perfection, voici comment il raisonne : « Quel rapport, dit-il [1], « entre les créatures, quelque parfaites qu'on les suppose, et l'ac- « tion par laquelle elles ont été produites ? Toute créature étant « bornée, comment vaudra-t-elle l'action d'un Dieu dont le prix « est infini ? Dieu peut-il recevoir quelque chose d'une pure créa- « ture qui le détermine à agir ?.... Ce n'est qu'en Jésus-Christ qu'il « s'est résolu à le produire ; sans lui il ne subsisteroit pas un mo- « ment. »

Vous voyez qu'il veut prouver que le monde sans Jésus-Christ eût été indigne de Dieu, et qu'il ne faut jamais séparer le reste de l'ouvrage du chef qui en fait tout le prix : par conséquent le voilà engagé à montrer que le Verbe se seroit nécessairement incarné, quand même Adam auroit persévéré dans l'innocence. Examinons ses raisonnements, et les endroits de l'Ecriture qu'il cite pour prouver la nécessité absolue de l'incarnation.

Pour ses raisonnements, ils se réduisent à deux ; voici le premier : *Toute créature étant bornée, comment vaudra-t-elle l'action d'un Dieu dont le prix est infini ?* Donc, selon l'auteur, Dieu ne peut agir

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1re disc., art. XXVI.

que pour faire un ouvrage qui vaille autant que son action. Son action est lui-même ; il faut que l'ouvrage égale l'ouvrier : donc Dieu n'est jamais libre de faire un ouvrage qui ne soit pas infiniment parfait. Mais qui a dit à l'auteur que Dieu ne peut jamais agir, à moins que son ouvrage ne vaille autant que son action ? Pour moi, je prétends que, son action n'étant que sa volonté, elle ne lui coûte rien, et par conséquent que Dieu n'a point besoin, comme les hommes foibles qui font des efforts pour agir, de comparer le prix de son travail avec celui de son ouvrage. Mais un homme même qui fait un ouvrage, par exemple, un horloger qui fait une montre, la fait par une action que l'auteur ne croit pas réellement distinguée de cet ouvrier ; cette action est donc l'homme même qui la fait, et par conséquent elle est en ce sens d'une valeur beaucoup plus grande que la montre. Cependant on ne dira jamais que cet ouvrier manque de sagesse, parce que son action vaut plus que son ouvrage. Il est vrai que si Dieu faisoit hors de lui-même quelque chose d'infini pour créer le monde, il faudroit sans doute que le monde, qui seroit la fin, fût proportionné à la chose infinie qui serviroit de moyen pour sa création : mais, encore une fois, l'action de Dieu, qui est infinie, n'est rien hors de Dieu, et ne coûte rien à Dieu ; il n'est rien d'ajouté à ce qu'il étoit avant que d'agir. Si l'auteur avoit bien consulté l'idée de l'être infiniment parfait, il auroit vu que rien n'est si grand que d'agir toujours sans effort, et de pouvoir faire toutes sortes d'ouvrages sans avoir besoin de comparer son travail avec ce qu'on veut faire : d'ailleurs l'action de Dieu est Dieu même ; son ouvrage, en tant qu'il est son ouvrage, ne peut être l'ouvrier même : donc l'ouvrage de Dieu, en tant que son ouvrage, bien loin de devoir égaler le prix de son action, lui est toujours essentiellement et infiniment inférieur en prix ; c'est ce que nous éclaircirons davantage dans la suite.

Venons à la seconde raison de l'auteur : *Dieu peut-il recevoir*, dit-il, *quelque chose d'une pure créature, qui le détermine à agir ?* Vous voyez qu'il ne paroît avoir aucune idée de la liberté de Dieu : il suppose toujours que quelque chose détermine Dieu ; qu'il ne se détermine point lui-même *selon son bon plaisir*, comme dit l'Ecriture ; et qu'il ne peut être déterminé à agir que par un ouvrage infiniment parfait. Pour moi, je n'ai qu'à lui répondre que la souveraine liberté et la souveraine perfection de Dieu consistent en ce qu'il se détermine toujours par lui-même, parce que tout ce qui est au-dedans de lui capable de le déterminer, comme par exemple son Verbe, est lui-même, et que tout ce qui est hors de lui est infiniment

inférieur : d'où je conclus avec saint Augustin que toute créature, à quelque degré d'être qu'on la considère, est bonne et digne de Dieu, parce que rien n'est opposé que le néant à la souveraine perfection de l'être infini.

Il nous reste à examiner les endroits de l'Ecriture par lesquels l'auteur veut faire entendre que l'incarnation étoit d'une absolue nécessité. Jésus-Christ, dira-t-il; *est cette sagesse que Dieu possède comme le commencement de ses voies* [1] *; cette sagesse sortie de la bouche du Très-Haut, qu'il a créée, et qui est sa première née avant toute créature* [2]. C'est elle qui, parlant d'elle-même, a dit : *Celui qui m'a créée,* etc. ; et encore : *Au commencement, et avant tous les siècles, j'ai été créée* [3]. Toutes ces expressions, dira l'auteur, ne peuvent convenir au Verbe seul, car il n'a point été créé : donc il est certain par l'Ecriture que le Verbe incarné, c'est-à-dire Jésus-Christ, qui est une créature, a été le commencement des voies de Dieu, et la fin qu'il s'est proposée en créant l'univers. Ainsi voilà Jésus-Christ chef de toutes les créatures, indépendamment de la chute du premier homme.

Mais l'auteur doit savoir que le mot *créer,* qui fait toute la force de sa preuve, a été mis apparemment dans les versions à cause du rapport qu'il y a dans le grec entre le mot κτίζω, qui signifie *je crée,* et le mot κτάω, qui signifie *j'acquiers* ou *je possède.* Dans l'endroit des Proverbes où la Vulgate dit : *Dominus possedit me in initio viarum suarum,* l'hébreu se sert du terme קנה (kanah), qui signifie : *Le Seigneur me possède comme le commencement de ses voies.* Ainsi, quand on remonte à l'hébreu, on voit clairement que le mot de ברא (barah), qui signifie *créer,* n'est jamais employé pour la Sagesse de Dieu. Si l'Ecclésiastique, où la Vulgate emploie le terme de créer, étoit en hébreu, nous y verrions apparemment cette même règle observée ; mais comme nous n'avons ce livre qu'en grec, et que dans le grec les deux mots κτίζω et κτάω ont un grand rapport quant aux lettres, et une extrême différence quant au sens, il faut conclure que ces expressions, où il est parlé de la même Sagesse dont il est parlé dans les Proverbes, se réduisent à la même signification, c'est-à-dire que Dieu acquiert, possède, engendre sa Sagesse. Ne voit-on pas même que dans le latin le mot de *creare,* dans sa signification naturelle, veut dire *engendrer, former, établir?* C'est en ce sens que les anciens Romains, qui ont parlé plus pure-

[1] *Prov.,* VIII, 22.
[2] *Eccli.,* XXIV, V.
[3] *Ibid.,* 12, 14.

ment cette langue, et qui n'ont jamais connu l'action par laquelle Dieu a tiré l'univers du néant, ont employé ce terme dans leurs écrits. Pour le terme de posséder, qui est maintenant dans la Vulgate: *Il m'a possédé comme le commencement de ses voies*, il est visible qu'il signifie *il m'a engendré;* comme Eve dit, après la naissance de Caïn son fils: *Par* le don de *Dieu, je possède un homme*[1].

Si l'auteur résiste à une explication si naturelle, prétendez-vous, lui dirai-je, autoriser les ariens qui ont voulu tirer de ces passages de si grands avantages contre la divinité du Verbe? Après tout, il est évident que dans ces endroits il ne peut s'agir du Verbe incarné. Le Saint-Esprit y parle manifestement de la génération du Verbe, et non de son incarnation, puisqu'il parle de la production de cette Sagesse *au commencement, et avant tous les siècles*, et qu'il la représente elle-même comme *se jouant dans la formation de l'univers*. Vous voyez donc bien que tout cela ne peut avoir aucun rapport à Jésus-Christ en tant que créature, et chef des ouvrages de Dieu.

Au reste, quand la sagesse éternelle est appelée la *première née avant toute créature,* on peut sans danger prendre ces paroles dans toute la rigueur de la lettre pour le Verbe increé. Le Fils de Dieu est le premier-né du Père. Cette parole *conçue* * dans son sein y a pris une naissance éternelle, avant qu'il y ait rien produit hors de lui. C'est en ce sens qu'on doit entendre saint Paul quand il dit du Fils bien-aimé de Dieu, qu'il est l'*image de Dieu invisible né avant toute créature*[2].

Il est vrai que saint Paul ajoute que *tout a été créé* par le Fils de Dieu, *et dans le ciel et sur la terre, les choses visibles et invisibles, soit les trônes, soit les dominations, soit les principautés, soit les puissances : tout a été créé par lui et en lui*[3]. Tout cela convient à Jésus-Christ comme étant le Verbe éternel de Dieu. Mais *nous ne laissons pas de confesser* * que Jésus-Christ est le chef de toutes les œuvres de Dieu et des anges mêmes. Non-seulement il règne sur eux, en tant que consubstantiel à son Père; mais encore comme homme *ressuscité d'entre les morts, il est assis dans le ciel à sa droite au-dessus de toutes les principautés et de toutes les puissances, de toutes les vertus, de toutes les dominations, et de tout nom qui est nommé non-seulement dans ce siècle, mais dans le futur. Il a mis*

[1] *Genes.*, IV, 1.
* Bossuet.
[2] *Colos.*, I, 15.
[3] *Coloss.*, I. 16.
* Bossuet.

toutes choses sous ses pieds, et il l'a donné pour chef à toute l'Eglise[1]. Voilà donc Jésus-Christ chef de l'Eglise céleste ; le voilà reconnu souverain de toute la nature spirituelle et corporelle sans exception : mais tout cela, bien loin de prouver que Dieu n'a pu créer le monde que pour Jésus-Christ, ne prouve pas même que Jésus-Christ soit du premier dessein de la création ; car on peut dire, selon les Ecritures, que c'est le péché d'Adam et de sa postérité qui a fait dire au Fils de Dieu : *Ecce venio*[2], *Voilà que je viens*, pour être votre victime ; et que son Père, pour récompenser l'humanité qu'il a prise du sacrifice auquel elle s'est dévouée, lui a donné cette gloire et cette puissance *sur toutes les œuvres de ses mains*[3].

Si l'auteur nous cite encore saint Paul, qui assure que Jésus-Christ est la pierre fondamentale de l'édifice, le chef de l'unique principe de vie de tous les corps que Dieu a formés ; s'il allègue l'*Apocalypse*, où la lumière de l'Agneau éclaire tout le temple de Dieu, je lui réponds que tout cela marque seulement que, supposant l'incarnation du Verbe, le Verbe incarné est le fondement, le chef, l'âme de son Eglise, et la gloire de la céleste Jérusalem. Mais tout cela ne prouve point qu'outre cet ordre, qui est celui de la rédemption, il n'y en ait pas un autre de la création, où l'incarnation du Verbe n'étoit pas comprise.

Mais l'univers entier, dira l'auteur, *est pour les élus, les élus pour Jésus-Christ, et Jésus-Christ pour Dieu*. Donc tout a été créé pour Jésus-Christ.

J'avoue que dans le nouvel ordre de la réparation du genre humain tout subsiste pour l'Eglise, et l'Eglise pour Jésus-Christ ; mais je soutiens que cet ordre de la nature réparée n'est pas le même que celui de la création. Si le premier ordre eût subsisté, il y auroit eu sans doute une Eglise, c'est-à-dire une société des enfants de Dieu ; mais la question est de savoir si en ce cas-là le Verbe se seroit incarné, et si Jésus-Christ eût été le chef de cette Eglise. C'est ce que l'Ecriture ne dit ni n'insinue en aucun endroit ; et c'est ce que l'auteur suppose sans preuve, pour en faire le fondement de tout son système.

L'auteur dit encore que l'homme n'a été formé qu'à la ressemblance de Jésus-Christ ; que l'union de l'homme avec la femme représentoit l'union du Verbe avec l'humanité, et qu'ainsi toute la

[1] *Ephes.*, I, 20, 21, 22.
[2] *Hebr.*, x, 7.
[3] *Ps.* VIII. 7. *Hebr.*, II, 7.

nature, dès son institution, a été pleine de figures mystérieuses de Jésus-Christ, qui la rendoit digne des complaisances de Dieu.

Si tous les ouvrages de la nature ont été pleins de figures mystérieuses de Jésus-Christ, il faut conclure que toute la nature a été d'abord pleine d'ouvrages faits par des volontés particulières : car ces rapports mystérieux ont été voulus par le Créateur; et on ne pourroit les appeler des rapports mystérieux formés avec dessein de représenter une chose future, s'ils n'étoient que les simples effets des lois générales du mouvement.

Mais pour répondre directement à cette objection, je m'arrête au sens naturel des Ecritures. Elles m'enseignent que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu : par conséquent il est fait à la ressemblance du Verbe, qui est la souveraine raison de la sagesse éternelle ; c'est par là qu'il a été digne de plaire à Dieu : son union avec la femme a sans doute représenté, dans sa première institution, l'union que l'amour du Créateur met entre lui et sa créature.

Je vais néanmoins plus avant, et j'avoue que le mariage d'Adam et d'Eve a représenté le grand mystère de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise son épouse. Saint Paul rapportant les paroles de la Genèse ajoute immédiatement après [1] : *Ce mystère* ou *ce sacrement est grand*, et le reste. Il est vrai même qu'Adam, le premier homme, a été une *figure de l'homme à venir*, figure par sa conformité avec Jésus-Christ en certaines choses, et par son opposition en d'autres, comme l'apôtre l'a remarqué [2].

Je ne veux point empêcher l'auteur de trouver dans l'ouvrage de la création d'autres figures de Jésus-Christ. Qu'en concluera-t-il ? Dieu, qui prévoyoit la chute d'Adam, et la réparation qu'il en pouvoit faire par Jésus-Christ, ne pouvoit-il pas figurer Jésus-Christ en la personne d'Adam même, et dans tous ses autres ouvrages? Ceux qui distinguent les deux ordres de la création et de la rédemption du monde savent bien que Dieu n'a pu commencer le premier sans savoir qu'il ne seroit pas continué, et que le second lui succéderoit. Ainsi ils croient que Dieu ayant préparé dès l'éternité ces deux ordres, il a pu les proportionner, et mettre dans le premier des rapports au second ; mais ces rapports ou ces figures entre deux choses d'ailleurs toutes différentes ne les confondent pas, et rien ne peut prouver qu'elles soient absolument inséparables. Dieu, dirai-je toujours à l'auteur, a figuré Jésus-Christ en Adam,

[1] *Ephes.*, v, 32.
[2] *Rom.*, v, 14 et seq.

parce qu'il a prévu la chute d'Adam, et la rédemption qui en seroit la suite ; mais si Dieu eût prévu qu'Adam ne devoit point pécher, ou il n'auroit mis en lui aucune figure de Jésus-Christ, ou les choses qui ont figuré Jésus-Christ en lui y auroient été pour quelque autre fin. En vouloir dire davantage, c'est vouloir dire plus que l'Ecriture.

CHAPITRE XXI.

Ce système est incompatible avec le grand principe par lequèl saint Augustin, au nom de toute l'Eglise, a réfuté les manichéens.

Mais c'est le moindre et le plus supportable défaut de la doctrine de l'auteur, que de manquer de preuves. Voici en quoi il favorise, sans le vouloir, l'hérésie des manichéens, et celle des marcionites, leurs prédécesseurs. Ils disoient que l'ouvrage de la création n'étoit pas bon, et que c'étoit pour cela que Jésus-Christ, envoyé par le bon principe, l'avoit réparé. L'auteur dit que l'ouvrage de la création seroit indigne de Dieu, si Jésus-Christ ne l'avoit rendu digne de cet être infiniment parfait.

Mais, dira l'auteur, il y a une extrême différence entre croire l'ouvrage de la création mauvais, comme ces hérétiques, et le croire indigne de Dieu, s'il étoit détaché de Jésus-Christ, comme je le crois.

Il y a sans doute de la différence entre ces deux opinions ; mais elles ont une erreur commune. Ce qui est indigne de la sagesse de Dieu, ce qui est contraire à l'ordre immuable, c'est-à-dire à l'essence divine, étant opposé à la perfection et à la bonté essentielle, ne peut jamais être, en cet état et sous cette précision, qu'essentiellement mauvais : c'est ce que je crois avoir démontré dès le commencement de cet ouvrage. L'auteur disant donc que l'ouvrage de la création seroit indigne de Dieu sans Jésus-Christ, c'est comme s'il disoit qu'il seroit mauvais.

J'admets cette conséquence, répondra peut-être l'auteur, elle n'a rien de commun avec l'impiété des marcionites et des manichéens ; et c'est en vain que vous voulez m'effrayer par ces noms odieux à toute l'Eglise. Ces hérétiques croyoient que le monde étoit actuellement mauvais, quand Jésus-Christ est venu le réparer. Pour moi, je crois qu'il n'a jamais été mauvais, parce qu'il n'a jamais été séparé de Jésus-Christ dans le dessein de Dieu, et que seulement il eût été mauvais, si, par impossible, il eût été créé sans l'incarnation du Verbe. Remarquons attentivement l'état de la question entre l'Eglise

et ces hérétiques ; examinons si l'auteur peut dire contre eux ce que l'Eglise leur a dit pour combattre leurs erreurs : examinons si l'Eglise a jamais parlé contre eux un langage qui puisse s'accommoder avec celui de l'auteur.

Les Pères disent-ils à ces hérétiques : Le monde que vous croyez mauvais ne peut l'être, puisqu'il est inséparable de Jésus-Christ, qui est, selon vous, le Fils de Dieu, l'envoyé du bon principe, et que par-là il a toujours été infiniment parfait ? Voilà une controverse abrégée et décisive ; en voit-on le moindre vestige dans les Pères ? Tout au contraire ; ils supposent qu'il faut considérer le monde comme séparé de Jésus-Christ. Ils avouent qu'il n'a été dans sa création que d'une perfection bornée ; ils disent qu'il faut entendre à la lettre ce que la Genèse rapporte à la fin de chaque journée : savoir, que l'œuvre de Dieu étoit *bonne* en cet état ; ils ajoutent que par le péché d'Adam l'ouvrage de Dieu, dont l'homme est la plus noble portion, a perdu une partie de sa perfection originelle : mais ils soutiennent que toute nature, quelque corrompue, c'est-à-dire, quelque diminuée qu'elle soit, tant qu'elle demeure nature est encore bonne ; qu'à quelque degré de perfection et d'être qu'on la rabaisse, pourvu qu'il lui en reste quelqu'un, elle porte encore la marque du doigt de Dieu, et n'est jamais mauvaise ; qu'en un mot toute substance en tant que substance, quelque vide et corrompue qu'elle soit, est encore essentiellement bonne. L'auteur dira-t-il la même chose ? Pourra-t-il de bonne foi, selon ses principes, dire avec saint Bazile et avec saint Augustin qu'il suffit d'être substance pour être essentiellement bon ? Dira-t-il avec saint Augustin que Dieu n'a fait qu'une très-petite partie de ce qu'il pouvoit faire, et qu'il est libre de créer plusieurs autres mondes ?

Mais quand les Pères parlent, comme nous venons de le voir, d'une manière si opposée aux principes de l'auteur, le font-ils sur de simples opinions de philosophie ? Nullement. Au contraire, saint Augustin dans son livre *de Utilitate credendi,* contre les manichéens, assure qu'il ne lui est permis d'user d'aucun terme qui ne soit autorisé par la tradition. Ceux mêmes qui paroissent bons, il n'ose les employer parce qu'il ne les a point appris des anciens.

Nous avons déjà vu que quand il pose pour principe fondamental, contre les manichéens, que le moindre degré de perfection qu'on peut concevoir dans une créature convient à Dieu, et que tout degré d'ordre, quelque petit qu'il soit, vient de lui ; il ne parle point ainsi en simple philosophe, mais au nom et avec l'autorité de toute

l'Eglise. « Nous autres catholiques chrétiens, dit-il [1], nous adorons « un Dieu de qui viennent toutes choses, soit grandes, soit petites ; « de qui toute mesure, soit grande, soit petite ; de qui toute beauté, « soit grande, soit petite ; de qui tout ordre, soit grand, soit petit... « Dieu est au-dessous de toute mesure, de toute beauté, de tout or-« dre. » Vous voyez par quelle autorité saint Augustin décide que tout ordre et tout bien, quelque petit qu'on le conçoive, est digne de Dieu. Voilà donc un principe de l'Eglise contre les manichéens qui n'est pas moins contraire à l'auteur qu'à ces hérétiques, savoir, que tout être, à quelque degré qu'on le conçoive au-dessous de la plus grande perfection, seroit encore bon et digne de Dieu.

CHAPITRE XXII.

Il n'y a jamais eu de théologien qui ait raisonné comme l'auteur, quand il dit que la création du monde seroit indigne de Dieu, si Jésus-Christ n'y étoit compris.

L'auteur pourra me dire. Vous ne pouvez désavouer que les théologiens sont partagés pour savoir si le Verbe se seroit incarné ou non, supposé qu'Adam n'eût point péché.

Il est vrai que quelques théologiens assez modernes ont cru que le Verbe se seroit incarné dans une chair impassible, si Adam eût conservé son innocence : mais outre que cette opinion n'a point de fondement dans l'Ecriture, comme nous l'avons vu ; qu'elle ne convient pas au langage commun des Pères, et qu'elle ne peut avoir pour se soutenir que des passages équivoques ou des raisonnements de convenance, de plus elle est très-différente de celle de l'auteur. Voici deux points capitaux sur lesquels ces théologiens condamneront aussi fortement que moi son système.

Premièrement, l'auteur dit que sans Jésus-Christ le monde auroit été indigne de Dieu ; par conséquent, si on pouvoit l'en séparer, il pourroit être mauvais : donc il ne suffit pas de dire que l'incarnation seroit arrivée, quand même Adam n'auroit point péché ; mais il faut ajouter, selon l'auteur, que l'incarnation étoit d'une absolue nécessité, et que sans elle Dieu n'auroit pu créer le monde : c'est ce que ces théologiens rejetteront comme une doctrine inouïe. Il est vrai, diront ils, que nous croyons qu'il a plu à Dieu d'honorer la nature humaine par l'incarnation de son Fils, indépendamment du péché d'Adam, et qu'il a voulu mettre dans son Fils toute la gloire

[1] *De Nat. Boni cont. manich.*, cap. III, tom. VIII.

de son ouvrage et l'objet de ses complaisances ; mais à Dieu ne plaise que nous entreprenions de détruire la liberté de Dieu ! Nous croyons que Dieu est libre de faire tous les ouvrages qu'il lui plait, sans y mêler l'incarnation du Verbe.

Secondement, il faut que l'auteur dise que Jésus-Christ a dû nécessairement venir au monde comme rédempteur. Selon lui, l'ordre a déterminé Dieu invinciblement au plus parfait de tous les desseins, pour l'accomplissement de son ouvrage; car nous avons montré qu'il ne peut soutenir que Dieu ait choisi entre plusieurs desseins également parfaits : donc il est évident que le dessein qu'il a exécuté étoit le plus parfait de tous. Or celui qu'il a exécuté renferme Jésus-Christ en qualité de rédempteur : donc le dessein qui renferme Jésus-Christ comme rédempteur dans une chair crucifiée, est plus parfait que celui qui auroit renfermé Jésus-Christ comme l'ornement seulement de la nature humaine dans une chair impassible. De plus, si le dessein où Jésus-Christ entre comme souffrant n'étoit pas plus parfait que celui où il entre comme l'ornement de la nature humaine, il s'ensuivroit qu'il auroit souffert en vain, et que Dieu, qui ne peut permettre rien, et surtout le mal, que pour sa plus grande gloire, devoit empêcher la chute d'Adam, et se borner au dessein où Jésus-Christ n'auroit point souffert. Cela étant, il faut conclure que Dieu ne pouvoit créer le monde sans le racheter; et que non-seulement l'incarnation du Verbe étoit absolument nécessaire, mais encore que la mort du Sauveur sur la croix étoit essentiellement attachée, par l'ordre inviolable, à la création de l'univers. C'est une seconde erreur dont les théologiens que j'ai nommés sont très-éloignés.

Voilà deux conséquences de la doctrine de l'auteur qui lui sont uniquement propres, et que toute école catholique désavouera : non-seulement cette doctrine est inconnue à toute l'antiquité chrétienne, mais elle est inouïe parmi tous les théologiens modernes. Qu'appellera-t-on *nouveauté profane* [1], à laquelle on doive boucher ses oreilles, si on ne donne ce nom odieux à des principes par lesquels un homme veut décider de ce qu'il y a de plus profond dans le mystère de Jésus-Christ, sans autre autorité que celle de sa philosophie, et sans avoir la consolation de pouvoir dire qu'un seul théologien catholique, depuis les Apôtres jusqu'à nous, ait parlé comme lui ? Si on peut impunément, dans les matières de religion, ouvrir des chemins si nouveaux et si écartés des anciens vestiges;

[1] *Tim.*, VI, 20.

si la sagesse sobre et tempérée, que saint Paul recommande[1], est si oubliée parmi les chrétiens, que ne doit-on pas craindre dans ces malheureux siècles, où une effrénée curiosité et une présomption violente agite tant d'esprits !

CHAPITRE XXIII.

Le péché d'Adam seroit nécessaire à l'essence divine, si ce système étoit véritable.

Le titre de ce chapitre ne peut être vrai, me dira-t-on : car l'auteur dit que Dieu a été libre de faire le monde ou de ne le faire pas; en ne le faisant pas, il eût évité le péché d'Adam. Il est vrai que l'auteur dit que Dieu pouvoit s'abstenir de créer le monde ; mais il n'est pas moins vrai que j'ai déjà prouvé clairement qu'il ne peut le dire. Supposé que Dieu, comme il le soutient, soit toujours invinciblement déterminé par l'ordre à ce qui est le plus parfait ; est-il aussi parfait de ne rien faire, que de faire un ouvrage d'une perfection infinie? Le monde, infiniment parfait de la perfection de Dieu même par Jésus-Christ, étant mis dans une balance, oseroit-on mettre dans l'autre le néant d'où Dieu a tiré le monde? Le monde tel qu'il est étoit donc nécessaire à l'ordre ; et le péché d'Adam, bien loin d'être contraire à l'ordre, étoit essentiellement demandé par l'ordre pour l'accomplissement de son œuvre. Si le péché d'Adam a été nécessaire à l'ordre, il l'a été à l'essence divine, qui est l'ordre même.

C'est un sophisme, dira l'auteur. L'ordre ne demande point le péché d'Adam, mais il en tire la plus grande perfection de son ouvrage. Tous les théologiens ne disent-ils pas que ce péché est entré dans les desseins de Dieu pour sa gloire? Il n'a fait que le permettre. D'ailleurs, ce péché n'ayant rien de positif, il ne peut être l'ouvrage de la volonté de Dieu.

Premièrement, je réponds que c'est en cela que consiste la contradiction dans la doctrine de l'auteur : en ce que d'un côté Dieu ne peut pas vouloir le péché, et que de l'autre il est essentiel à l'ordre, qui est Dieu même. Au reste, une négation peut en sa manière être essentielle à une chose positive. N'avons-nous pas montré qu'il est essentiel à toute créature d'avoir des bornes[2]? Tout de même, je dis que, selon les principes de l'auteur, il est essentiel à l'ordre,

[1] *Rom.*, XII, 3.
[2] Ce qui précède, depuis *je réponds*, est de Bossuet.

qui est Dieu même, qu'il accomplisse le plus parfait ouvrage, et par conséquent qu'Adam ait péché.

Secondement, je n'ai pas besoin d'entrer dans la difficulté qui est commune à tous les théologiens sur la permission du péché. Il me suffit que ceux qui sont allés plus loin en cette matière se sont contentés de dire que Dieu a bien voulu renfermer dans son plan général la permission du péché du premier homme, en vue de la rédemption opérée par le nouveau. Ainsi ces théologiens n'admettent en Dieu qu'une volonté libre pour laisser tomber Adam, et pour faire servir sa chute au plus glorieux de tous ses ouvrages.

Mais l'auteur ne peut éviter de dire que le péché étoit attaché à l'ordre, qui est l'essence divine, *puisque selon ce principe, que je viens de développer, ni l'ordre ne pouvoit être sans l'incarnation, ni l'incarnation sans cette chute**. On voit par-là deux choses, qui sont le comble des absurdités. L'une, que le péché d'Adam, ni tous ceux de sa postérité qui en ont été les suites, et qui ont attiré le réparateur, n'ont pu être commis librement. Ce que Dieu permet par une volonté libre peut arriver ou n'arriver pas, car il y a véritablement une possibilité dans les choses contraires à celles qui ne sont futures que par un décret libre de Dieu ; mais pour les choses qui sont contraires à l'essence immuable de Dieu, qui est la raison absolue de toutes choses, elles n'ont aucune sorte de possibilité : puisqu'elles sont absolument impossibles, nulle créature ne peut être libre de les faire. Telle étoit, selon ce système, la persévérance d'Adam et de sa postérité dans le bien ; elle étoit contraire à l'ordre, qui est l'essence divine : donc elle étoit absolument impossible ; donc Adam et ses enfants n'ont eu aucune liberté à cet égard.

La seconde conséquence que je tire du principe de l'auteur, c'est que Dieu ne pouvant être infiniment sage et parfait, comme je l'ai montré, qu'en faisant le plus parfait ouvrage, et cet ouvrage ne pouvant s'accomplir sans le péché d'Adam, Dieu ne pouvoit être infiniment sage et parfait ; en un mot, il ne pouvoit être Dieu sans ce péché.

Si l'auteur dit qu'Adam étoit libre de ne pécher pas, et qu'en cas qu'il n'eût point péché l'ordre se seroit contenté de l'ouvrage le plus parfait d'entre ceux qui auroient été possibles en ce cas, c'est-à-dire qu'il se seroit borné à unir le Verbe à une chair impassible ; je lui demande si l'ouvrage de Dieu, joint au Verbe incarné dans une chair impassible, auroit été infiniment parfait ou non. Il n'oseroit dire

* Bossuet.

qu'il n'auroit pas été infiniment parfait. Cependant il ne peut éviter de dire qu'il est encore plus parfait selon le dessein du Verbe incarné dans une chair souffrante ; car autrement Dieu auroit fait souffrir Jésus-Christ sans raison, c'est-à-dire sans tirer de sa mort aucun degré de perfection pour son ouvrage. Voilà deux desseins infiniment parfaits, dont l'un est pourtant plus parfait que l'autre. Il est aisé de voir l'absurdité grossière de cette doctrine ; mais je me réserve de la développer entièrement dans la suite. Cependant voici à quoi je me borne dans ce chapitre, contre l'auteur.

Quel est donc, lui répondrai-je, cet ordre immuable qui ôte à Dieu toute liberté, et qui le met, pour ses desseins, à la merci de la liberté de ses créatures ? Quel est cet ordre qui ne peut rien régler que conditionnellement, et qui est subordonné au choix de l'homme ? Quel est cet ordre que l'homme, quand il lui plaît, peut frustrer de l'ouvrage le plus parfait auquel il aspire, et le borner à un moins parfait ? Mais enfin quand même nous supposerions que la volonté libre d'Adam auroit pu, en ne péchant pas, frustrer l'ordre de l'accomplissement du plus parfait dessein, il faudroit toujours que l'auteur avouât que, selon lui, l'ordre, c'est-à-dire l'essence divine qui tend toujours au plus parfait, tendoit nécessairement au dessein dans lequel le péché d'Adam étoit essentiel, et qu'il n'y avoit que la volonté humaine qui pût l'empêcher. Ainsi, suivant cette réponse, l'essence divine exigeoit le péché d'Adam autant qu'elle le pouvoit, en exigeant le choix du dessein le plus parfait où il étoit renfermé ; et il n'y avoit que la volonté d'Adam qui fût libre de le rejeter.

CHAPITRE XXIV.

Ce système engage à confondre le Verbe divin avec l'ouvrage de Dieu.

L'auteur veut que le monde soit inséparable du Verbe divin, qui s'est uni à la chair humaine *. Il a voulu en composer un tout indivisible, et représenter par-là l'ouvrage de Dieu infiniment parfait. Mais, pour lui montrer que l'ouvrage de Dieu n'est point par-là infiniment parfait, ni même élevé au plus haut degré de perfection possible, il faut lui prouver que le Verbe divin ne doit pas être confondu avec l'ouvrage de Dieu. Il est vrai que la personne de Jésus-Christ est infiniment parfaite ; car c'est une personne divine. Il est

* Ce chapitre est d'une grande subtilité, et fort abstrait (*Bossuet*).

vrai encore que le tout où l'humanité est comprise est infiniment parfait par la divinité qui s'y trouve : mais, après tout, la personne de Jésus-Christ, en tant qu'infinie en perfection, c'est-à-dire en tant que divine, n'est point l'ouvrage de Dieu ; car en ce sens elle est Dieu même. Le tout n'est infiniment parfait que par une de ses parties, qui est le Verbe ; et il n'est l'ouvrage de Dieu que par l'autre partie, qui est l'humanité et l'union hypostatique.

Vous ne pourrez nier, me dira quelqu'un, que le tout ne soit l'ouvrage de Dieu ; car Dieu a formé l'union hypostatique, qui joint le Verbe avec l'humanité, et qui fait de ces deux parties un tout.

A cela je réponds que si on prend l'union des parties pour le tout, Dieu a fait le tout ; mais si on entend par le tout, non-seulement l'union des parties, mais encore les parties elles-mêmes, on ne peut dire sans impiété que Dieu ait fait le tout.

Si un architecte avoit bâti une maison dans un bout de la ville de Paris, non-seulement cette maison seroit son ouvrage, mais l'union de cette maison avec le reste de la ville seroit l'ouvrage de cet architecte ; car il est vrai qu'il auroit fait un tout de cette maison avec Paris. Combien seroit néanmoins ridicule un homme qui soutiendroit que cet architecte auroit fait le tout ! Il a fait, diroit-il, cette masse prodigieuse de bâtiments, car il a fait une maison, et il l'a unie avec le reste de la ville ; il l'a faite en symétrie avec tout le reste, il l'a même liée très-solidemement avec les autres maisons voisines, et il en a fait avec la ville de Paris un tout qui est son ouvrage. Ne voyez-vous pas, lui répondroit-on, que l'architecte n'a fait qu'une maison seule, et la liaison de cette maison avec le reste de la ville, qui est immense en comparaison de son ouvrage ? Ne dites donc plus que le tout est son ouvrage, puisqu'il n'y en a qu'une si petite partie qui le soit véritablement.

Cette comparaison sert à rendre sensible ce que j'ai à dire contre l'auteur. Vous voulez, lui dirai-je, que Dieu ait fait un ouvrage infini en perfection, parce qu'il a fait un ouvrage qu'il a uni à son Verbe. Le Verbe est infiniment parfait, il est vrai ; mais le Verbe n'est non plus l'ouvrage de Dieu que la ville de Paris est celui de l'architecte. L'architecte ne doit s'attribuer que la maison qu'il a faite, et jointe à Paris. L'auteur ne doit attribuer à Dieu que l'ouvrage que Dieu a fait, et l'union de cet ouvrage avec son Verbe. L'ouvrage que Dieu a uni au Verbe, par sa propre valeur n'est que d'une perfection bornée, à laquelle Dieu pouvoit sans doute beaucoup ajouter. Donc l'union avec le Verbe n'empêche pas que l'ou-

vrage de Dieu ne soit au-dessous de la perfection que Dieu auroit pu lui donner ; donc il est faux que Dieu ait choisi le plus parfait de tous les ouvrages possibles.

Quoi ! reprendra l'auteur, Dieu pouvoit-il faire quelque chose de plus parfait que l'homme-Dieu ?

Non, il ne pouvoit même jamais faire rien de si parfait que cette personne divine, si on y comprend tout ce qu'elle renferme. Aussi est-il certain qu'en ce sens il ne l'a pas fait ; elle est increéée. L'homme-Dieu pris dans toutes ses parties, n'est pas l'ouvrage de Dieu ; mais ce qui est en lui réellement produit, et qui fait qu'on l'appelle l'ouvrage de Dieu, n'est que d'une perfection bornée ; c'est l'humanité et l'union hypostatique. Dieu auroit pu sans doute rendre cette humanité encore plus parfaite qu'elle ne l'est, puisqu'elle n'est pas infinie, comme l'auteur l'avoue lui-même, quand il fait dire à Jésus-Christ : « Ma conduite dans la construction de mon « ouvrage doit porter le caractère d'une cause occasionnelle et d'un « esprit fini [1]. »

Mais l'union hypostatique, dira l'auteur, n'est-elle pas d'une infinie perfection ?

Distinguons, lui répondrai-je : si vous la considérez comme un être qui est réellement l'ouvrage de Dieu, et qui est réellement distingué du Verbe, vous n'oseriez dire que cet être soit en soi-même d'une perfection infinie. Si, au contraire, vous ne la considérez que comme l'action du Verbe sur l'humanité, ou comme un mode, ou enfin comme une chose à laquelle le Verbe communique son prix infini en lui servant de terme ; en ce cas, vous retombez toujours à confondre le prix infini du Verbe avec le prix borné que l'ouvrage de Dieu a en lui-même. Mais enfin il demeure constant que l'ouvrage de Dieu, en tant qu'ouvrage de Dieu réellement créé, et n'étant point confondu avec ce qui ne l'est pas, n'a réellement qu'une perfection bornée, au-delà de laquelle Dieu pouvoit l'élever à de nouveaux degrés qu'il ne lui a pas plu d'y ajouter.

Pourquoi donc, dira l'auteur, assure-t-on qu'il revient à Dieu, de l'incarnation de son Verbe, une gloire infini ?

Il faut, lui répondrai-je, distinguer, avec saint Thomas et avec tous les théologiens, la gloire essentielle d'avec l'accidentelle. Vous-même établissez cette distinction, quand vous dites que *la gloire qui revient à Dieu de son ouvrage ne lui est pas essentielle* [2]. L'essentielle est celle que Dieu tire éternellement de sa nature et de ses

[1] *Médit. chrét.*, n. 29.

[2] *Traité de la Nature et de la Grâce*, 1re disc., art. IV.

personnes divines : l'accidentelle est celle qu'il tire de ses ouvrages au-dehors. Il n'y a point de milieu entre ces deux gloires ; ou si on considère quelque gloire qui soit entre ces deux là, il faut qu'elle soit un mélange des deux. Si on mêle la gloire essentielle avec l'accidentelle, on comprend par là que Dieu tire une gloire infinie de l'incarnation ; car, outre la gloire accidentelle qui lui revient de l'humanité de Jésus-Christ, il tire encore de Jésus-Christ toute la gloire essentielle qu'il a tirée éternellement de son Verbe. Mais si on examine exactement quelle gloire est véritablement ajoutée par l'incarnation à la gloire infinie et essentielle que Dieu tiroit déjà du Verbe avant l'incarnation, on trouvera que c'est seulement une gloire bornée et accidentelle.

Pouvez-vous nier, dira l'auteur, que toutes les actions de Jésus-Christ ne soient d'un mérite et d'une perfection sans bornes? Ces actions étant d'un prix infini, elles ont donc ajouté à la gloire de Dieu une nouvelle gloire qui est infinie ; car la gloire qui en revient à Dieu est sans doute proportionnée au mérite de ces actions.

Je n'ai garde de nier le mérite infini de toutes les actions de Jésus-Christ. Mais d'où vient-il, ce mérite infini des actions les plus simples et les plus communes en elles-mêmes, sinon de la dignité infinie de la personne qui les faisoit? La perfection infinie de ces actions étoit la perfection du Verbe même ; leur mérite ne venoit que de sa dignité. Oseroit-on dire qu'il y a eu en Jésus-Christ deux perfections infinies réellement distinguées l'une de l'autre ; l'une du Verbe en tant qu'incréé, l'autre du Verbe en tant qu'incarné? Oseroit-on dire que la seconde ajoute réellement quelque chose d'infini à la première? Il ne faut donc pas s'y tromper.

La perfection infinie des actions de Jésus-Christ est la perfection du Verbe même, le mérite infini de ses actions est la dignité de la personne qui les a faites ; la gloire infinie qui en revient à Dieu est la gloire essentielle qu'il tire éternellement de son Verbe. L'incarnation n'y ajoute qu'une gloire accidentelle et bornée, qui vient de la sainte humanité du Sauveur. La satisfaction de son sacrifice ne laisse pas d'être infinie, mais infinie par la dignité et par la perfection souveraine du Verbe. En un mot ce que Jésus-Christ a fait et souffert pour nous, en tant qu'infini en prix, n'est point quelque chose d'infiniment parfait, qui soit réellement distingué de la perfection de la personne divine.

Je ne puis finir ce chapitre sans faire remarquer à l'auteur combien sa doctrine est peu conforme à celle de Jésus-Christ. L'auteur dit qu'il étoit digne de Dieu d'aimer le monde, si cet ouvrage n'eût

été inséparable de son fils ; et Jésus-Christ nous apprend, au contraire, que *Dieu a tellement aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique*[1]. Selon l'auteur, l'incarnation est l'unique motif qui a pu déterminer Dieu à aimer le monde : selon Jésus-Christ, l'amour de Dieu pour le monde, même coupable et séparé de son Fils, a été le motif de l'incarnation.

Je sais bien que dans l'ordre de la séparation du genre humain, le moins noble est rapporté au plus excellent ; qu'ainsi *le monde est pour les élus, et les élus pour Jésus-Christ,* comme dit saint Paul : mais le même apôtre ne dit-il pas : *Dieu signale son amour pour nous en ce que Jésus-Christ est mort pour nous lorsque nous étions encore pécheurs*[2]*?* Voilà donc deux vérités que nous devons toujours mettre ensemble pour l'intégrité de notre foi : l'une, que le monde est pour Jésus-Christ ; l'autre, que Jésus-Christ est aussi pour le monde. Il est vrai que Dieu ayant résolu de former Jésus-Christ, dès ce moment l'homme-Dieu, par sa dignité infinie, a attiré tout à lui : dès-lors il n'y a plus rien qui ne subsiste pour sa gloire ; Dieu ne conserve plus aucune de ses créatures que pour lui : mais il n'est pas moins vrai que quand Dieu a résolu de former Jésus-Christ, le motif pour lequel il l'a résolu a été un motif d'amour pour le monde. Ce n'est point par l'incarnation que Dieu a été déterminé à aimer son ouvrage ; mais l'incarnation a été le prodigieux effet et l'incompréhensible démonstration de l'amour divin pour son ouvrage : nier cette vérité, c'est renverser toute la doctrine de l'Évangile. Mais l'auteur ne peut avouer sans reconnoître en même temps que l'ouvrage de Dieu, séparé de Jésus-Christ, étoit l'objet de l'amour de Dieu ; que le monde quoique coupable, que le genre humain quoique pécheur, avoit encore des restes de sa grandeur originelle, qui ont été l'objet de l'infinie tendresse du Père céleste. Que l'auteur dise donc tant qu'il voudra que Dieu n'a pu aimer le monde qu'à cause de son Fils, nous lui répondrons toujours avec Jésus-Christ : *Dieu a tant aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique.* Nous lui dirons que si un médecin n'aimoit son malade pour l'amour de lui-même, il ne lui donneroit pas les remèdes qui peuvent le guérir : que plus les remèdes qu'il lui donne sont spécieux, plus il témoigne que le malade lui est cher. Si les hérétiques qui nient l'incarnation, et les impies qui s'en moquent, nous disent : Quelle apparence que le Fils de Dieu égal à son Père se soit fait homme pour des hommes vils et indignes de lui ? l'auteur

[1] JOAN., III, 16.
[2] *Rom.*, v, 8, 9.

leur répondra, selon ses principes : Vous vous trompez, Dieu n'a point fait incarner son Fils pour les hommes; mais il n'a créé les hommes en tout l'univers qu'à cause de son Fils, qu'il vouloit incarner. Pour nous, nous répondrons avec saint Jean : *Et nous, nous avons connu et cru l'amour que Dieu a pour nous. Dieu est amour lui-même*[1].

L'auteur convient, me dira-t-on, que Dieu aime les hommes en Jésus-Christ, et qu'il a voulu les sauver par lui.

Il est vrai; mais il ne convient pas que Jésus-Christ lui-même soit dans son incarnation la preuve et l'effet de l'amour immense de Dieu pour son ouvrage. Il y a une extrême différence entre avouer que Dieu aime le monde en Jésus-Christ, et dire que *Dieu a tant aimé le monde, que* cet amour lui a fait *donner son Fils unique* par l'incarnation. Ainsi quiconque persisteroit à dire ce que dit l'auteur ne connoîtroit ni ne croiroit cet excès de l'*amour divin pour nous* qui a formé Jésus-Christ. Et il faut, selon lui, que saint Augustin qui *a cru en cet amour* se fût bien trompé, quand il a dit[2]: « Il n'y a point eu d'autre cause de la venue du Seigneur Jésus-« Christ que le salut des pécheurs. Otez les maladies, ôtez les bles-« sures, il ne faut plus de médecin. »

CHAPITRE XXV.

Si le monde étoit essentiellement inséparable du Verbe incarné, l'ouvrage de Dieu n'auroit jamais pu diminuer en perfection par le péché, ni être véritablement réparé par Jésus-Christ *.

Si l'auteur avoue que le monde n'est point essentiellement inséparable du Verbe incarné, il faut qu'il reconnoisse, selon ses principes, que cet ouvrage, pris en soi-même, est indigne de Dieu et *mauvais*, puisqu'il pourroit être d'une perfection plus grande qu'il n'est; et qu'étant au-dessous de la plus grande perfection, il est contraire à l'ordre.

Si, au contraire, pour montrer que l'ouvrage de Dieu est infiniment parfait, il persiste à dire qu'il est essentiellement inséparable du Verbe, voici la conséquence que j'en tire : Si le monde est essentiellement inséparable du Verbe, l'ouvrage de Dieu a toujours été par son essence infiniment parfait ; s'il a toujours été infiniment

[1] I. JOAN., IV, 16.
[2] *Serm.* CLXXV, *al.* IX, *de Verb. Apost.*, n. 1, tom. V.
* Autre chapitre fort abstrait; les conséquences ne sont pas claires (*Bossuet*).

parfait par son essence, jamais sa perfection n'a pu diminuer ni augmenter, et, par conséquent, il n'y a jamais eu ni de corruption, ni de réparation réelle de l'ouvrage de Dieu.

Le total de l'ouvrage de Dieu, me répondra-t-on, a toujours été infiniment parfait. Il y a eu seulement une partie de cet ouvrage, savoir le genre humain, qui, par son péché, a diminué sa perfection particulière, et qui en a trouvé en Jésus-Christ la réparation.

A cela je réponds que la diminution d'une partie fait nécessairement la diminution du tout, à moins que ce qui est perdu par la diminution d'une partie ne soit remplacé par l'augmentation d'une autre partie. Si donc le genre humain a souffert, par le péché, une véritable et réelle diminution de sa perfection originelle, il faut, ou qu'une autre partie de l'ouvrage de Dieu ait, en même temps, augmenté en perfection, pour remplacer cette perte et pour empêcher la diminution du total, ou que le total ait été réellement diminué. On ne peut dire qu'une autre partie de l'ouvrage de Dieu ait augmenté en perfection à mesure que le genre humain s'est diminué par son péché : donc, il est manifeste que si une partie de l'ouvrage de Dieu, savoir le genre humain, a souffert, par le péché, une véritable et réelle diminution de perfection, il faut que le total ait été réellement diminué. Le total n'est que l'assemblage de toutes les parties : donc la perfection du total n'est que l'assemblage de la perfection de toutes les parties. Si donc une partie diminue en perfection sans qu'une autre augmente, cette diminution de la perfection d'une partie fait nécessairement la diminution de la perfection du tout. Par exemple on ne pourroit estropier cent soldats sur toute une armée qu'on ne diminuât les forces du total de l'armée, à moins qu'on ne la renforçât d'ailleurs à proportion de ce qu'on l'auroit affoiblie par ces soldats estropiés. De même encore, si, dans un bâtiment superbe on changeoit deux colonnes de marbre en deux colonnes de pierre commune ; tout le reste de l'édifice demeurant dans sa magnificence naturelle, il est certain que ce changement des colonnes seroit la diminution du total de l'édifice : il est donc clair qu'on ne peut concevoir une réelle diminution de la perfection du genre humain par le péché, ni une réelle augmentation de cette perfection par la rédemption, à moins qu'on ne suppose que le total de l'ouvrage de Dieu a eu une diminution et une augmentation réelle de perfection dans ces deux cas. Mais, comment peut-on concevoir cette diminution et cette augmentation réelle, si le monde a toujours été essentiellement et infiniment parfait ? En tant que séparés de Jésus-Christ, il est contraire et mauvais à l'ordre : donc, en cet état,

il ne peut avoir aucun degré de perfection, et, par conséquent, il est absolument incapable de toute diminution et de toute augmentation. En tant qu'inséparable du Verbe, il est toujours infiniment parfait : or, une perfection demeurant toujours infinie n'augmente ni ne diminue.

Que répondra l'auteur? Dira-t-il que le péché n'est pas une diminution de perfection dans le genre humain, c'est contredire saint Augustin ; c'est condamner toute l'Eglise catholique, et se déclarer pour les manichéens qui soutenoient que le péché et les autres maux étoient quelque chose de réel, et non une simple diminution du bien, comme saint Augustin le prétendoit.

Dira-t-il que l'ouvrage de Dieu, en diminuant du côté du genre humain par le péché, a augmenté en même temps par quelque autre de ses parties : mais où est-elle, cette partie? Qu'on me la montre ; qu'on me donne là-dessus une ombre de preuve. De plus, si le total de l'ouvrage de Dieu est inséparable du Verbe, les parties en sont inséparables par la même raison. Donc, le même principe qui rend le tout infiniment parfait rend aussi chaque partie infiniment parfaite ; elle est aussi incapable que le tout de diminuer en perfection. Il ne faut donc plus parler des deux parties, dont l'une augmente à mesure que l'autre diminue, pour faire une espèce de compensation, et pour rendre le tout toujours égal à lui-même.

Dira-t-il que quand il reconnoît une diminution et une réparation du genre humain, il n'entend parler que d'une diminution et d'une réparation par rapport à la perfection bornée de la créature considérée en elle-même, sans le Verbe : mais ce refuge lui est déjà ôté. Nous avons vu qu'il doit supposer que toute créature est essentiellement inséparable du Verbe, et par conséquent d'un prix infini, qui ne peut ni diminuer, ni augmenter. Que s'il veut la considérer séparée du Verbe, dès ce moment il la rend contraire à l'ordre, indigne de Dieu, et mauvaise*. En tant que contraire à l'ordre, elle est toujours incapable de toute augmentation et de toute diminution ; car ce qui est absolument mauvais, ce qui n'a aucun degré de bien ne peut en cet état ni augmenter, ni diminuer en perfection ; comme un aveugle ne peut augmenter ni diminuer en facilité pour voir les objets qui l'environnent, tant qu'il demeure aveugle.

* L'auteur ne semble pas obligé à dire que le monde, sans l'incarnation, est sans aucun bien : il suffit qu'il dise qu'il n'a pas le degré de perfection qui le rend absolument digne de Dieu, non qu'il soit mauvais en soi, mais parce qu'il n'est pas assez bon (*Bossuet*).

L'unique ressource qui reste à l'auteur, c'est de dire que l'ouvrage de Dieu étant inséparable du Verbe, il a toujours été infiniment parfait; mais que cette perfection, quoique infinie, a été capable d'accroissement et de diminution : qu'elle s'est diminuée par le péché d'Adam, et qu'elle s'est rétablie par la rédemption, mais qu'enfin, dans ces inégalités, elle a toujours été infinie, parce qu'il peut y avoir des infinis les uns plus grands que les autres. Qu'on ne s'étonne pas de me voir entrer dans l'examen d'une telle réponse; elle peut convenir à l'auteur, puisqu'il a dit qu'*il y a des infinis inégaux,* et que, *par exemple, un infini de dizaines est plus grand qu'un infini d'unités* [1]. Mais j'ai deux choses décisives à dire contre cette réponse.

Premièrement, supposé qu'il y ait des infinis plus grands les uns que les autres, je soutiens que l'ordre, qui tend toujours essentiellement au plus parfait, doit avoir fait choisir à Dieu immuablement, pour son ouvrage, la plus grande de toutes les perfections infinies qui sont possibles. Quand je raisonne ainsi, c'est sur le principe fondamental de l'auteur. Si donc l'ordre a toujours déterminé Dieu au plus parfait de tous les infinis, l'ouvrage n'a pu descendre du plus parfait infini au moins parfait, sans blesser l'ordre : donc il n'a jamais pu diminuer, et par conséquent il n'y a jamais eu de réparation réelle du genre humain.

Secondement, quel est cet étrange renversement de toute philosophie que de supposer une réelle inégalité entre deux infinis : *un infini de dizaines*, dit l'auteur, *est plus grand qu'un infini d'unités?* Je n'empêche pas les gens appliqués à l'algèbre de remarquer, par rapport à leurs supputations, les différentes propriétés de ces nombres, quand on les pousse à l'infini ; mais enfin toutes ces connoissances doivent être soumises à la métaphysique, qui consulte immédiatement les pures idées des choses : *On ne doit juger par-là*, comme dit l'auteur même [2]. Sur ce principe inébranlable, je n'ai qu'à lui demander si l'infini d'unités est infini en dizaines ou non. S'il est infini en dizaines, voilà, contre le raisonnement de l'auteur, les deux infinis égaux : si, au contraire, il n'est pas infini en dizaines, n'ayant qu'un nombre borné de dizaines, il ne peut être infini en aucun sens. Car partout où l'on ne peut trouver qu'un nombre fini de dizaines, on ne peut trouver aussi qu'un nombre fini d'unités. Multipliez tant qu'il vous plaira, par dix et par cent, ou par mille, un nombre fini, vous n'en ferez jamais qu'un nombre

[1] *Médit.,* IV, n. 11.
[2] *Médit.*, IX, n. 12.

fini, quoique plus grand. Je ne crois pas que l'auteur nous veuille donner pour règle d'arithmétique, que l'infini ne monte qu'à dix fois autant qu'un nombre fini.

D'ailleurs qu'y a-t-il de plus affreux que de dire qu'on peut ajouter et diminuer quelque degré de perfection à celle d'un tout où le Verbe divin est essentiellement compris, et par conséquent qu'on peut concevoir quelque chose de plus parfait que ce qui a toute la perfection divine?

N'est-ce donc que pour tomber dans de tels excès, que l'auteur s'écarte si hardiment de toutes les notions communes et du langage même de l'Eglise? N'est-il pas étonnant que l'auteur, non-seulement pense et dise des choses qui sont si indignes du Verbe, mais encore les fasse dire au Verbe même, comme s'il parloit aux hommes du haut du ciel?

CHAPITRE XXVI.

Quand même on laisseroit confondre le Verbe divin avec l'ouvrage de Dieu, on n'auroit rien prouvé en faveur de ce système.

Mais laissons encore l'auteur confondre tant qu'il lui plaira la personne divine de Jésus-Christ qui est infiniment parfaite, avec l'ouvrage de Dieu, qui, pris en soi, est d'une perfection bornée; voyons s'il pourra prouver par-là que Dieu ne pouvoit produire rien de plus parfait que ce qu'il a produit.

Dieu ne pouvoit-il pas, lui dirai-je, unir le Verbe à un âme qu'il auroit créée d'une intelligence *naturelle et surnaturelle** plus étendue et plus parfaite que celle de Jésus-Christ? Ne pouvoit-il pas aussi unir le Verbe à une âme d'une intelligence naturelle et surnaturelle, moins étendue et moins parfaite que celle de Jésus-Christ: *et de même des autres dons de la nature et de la grâce***?

Si l'auteur dit que Dieu ne le pouvoit pas, c'est à lui à nous en montrer l'impossibilité. S'il dit que l'ordre a dû choisir, pour l'union hypostatique, l'âme la plus parfaite de toutes celles qui étoient possibles, je conclus que l'auteur reconnoît donc qu'outre la perfection infinie du Verbe, Dieu devoit encore, selon l'ordre, choisir entre tous les ouvrages possibles celui qui avoit en soi le plus de perfection naturelle et bornée. Cela étant, il me restera à lui demander comment est-ce que l'âme de Jésus-Christ, qui est une intelligence bornée, est la plus parfaite de toutes les âmes que Dieu pouvoit

* Bossuet.
** *Idem.*

produire. Quoi! la puissance de Dieu, que tous les chrétiens ont toujours crue infinie, sera bornée à un degré précis de perfection finie, au-delà duquel elle ne pourra rien produire? Il est visible que c'est détruire l'idée de l'être infiniment parfait: car l'infinie perfection ne peut se trouver dans une puissance finie.

S'il dit que Dieu pouvoit unir le Verbe à une âme plus ou moins parfaite que celle de Jésus-Christ, l'ouvrage de Dieu, lui dirai-je, seroit-il moins parfait si le Verbe étoit uni à une créature moins parfaite? Seroit-il plus parfait si le Verbe étoit uni à une créature plus parfaite? Répondez précisément. Si vous dites que l'ouvrage eût été plus ou moins parfait, selon que le Verbe se seroit uni à une créature plus ou moins parfaite : premièrement, en parlant ainsi, vous supposez des infinis plus grands les uns que les autres, ce qui est une erreur grossière et déjà réfutée; secondement, vous avouez, par cette réponse, que Dieu pouvoit faire son ouvrage plus parfait qu'il n'est, puisqu'il pouvoit unir son Verbe à une créature plus parfaite que l'âme de Jésus-Christ, et qu'ainsi il a violé l'ordre.

Dès ce moment vous ne pouvez plus espérer de nous persuader que Dieu a fait l'ouvrage le plus parfait, en faisant un ouvrage infiniment parfait par son union avec le Verbe ; car nous répondrons : Il est vrai que l'ouvrage est par-là d'une perfection infinie; mais il pourroit néanmoins être encore plus parfait, s'il avoit uni le Verbe à une âme d'une intelligence plus étendue et plus parfaite que celle de Jésus-Christ, et s'il avoit ajouté au monde que nous voyons beaucoup de perfections possibles au-dessus de celles qu'il y a mises.

Si, au contraire, vous soutenez que l'ouvrage de Dieu seroit toujours également infini en perfection par son union avec le Verbe, soit qu'il se fût uni à une créature plus parfaite, soit qu'il se fût uni à une créature moins parfaite que l'âme de Jésus-Christ, je conclus que l'ouvrage de Dieu seroit aussi parfait qu'il l'est, quand même Dieu auroit uni au Verbe la moindre de toutes les créatures, quand même il n'y auroit uni, si vous le voulez, qu'un atome, et que cet atome seroit son unique ouvrage.

Cette âme, la moindre de toutes les possibles, ou, si vous le voulez, cet atome, seroit un ouvrage aussi infiniment parfait, par son union avec le Verbe, que l'univers l'est maintenant. Il ne falloit donc, pour former le plus parfait de tous les ouvrages, qu'une seule âme, ou qu'une autre créature telle qu'il vous plaira, pourvu qu'elle fût unie au Verbe. Il ne falloit tout au plus que Jésus-Christ tel que Dieu l'a formé. Pourquoi y ajouter un monde qui a coûté à Dieu tant de lois générales et de volontés particulières, sans augmenter

en rien l'infinie perfection qui se trouve tout entière dans la personne seule de Jésus-Christ? Pourquoi l'ordre a-t-il permis à Dieu tant d'ouvrages si superflus, et si contraires à la simplicité de ses voies? Sans doute tout ce que Dieu a fait, excepté Jésus-Christ, n'ajoutant rien à l'infinie perfection de l'ouvrage que nous appelons l'homme-Dieu, il s'ensuit que tout cela a été fait sans aucune raison, et n'a servi qu'à violer l'ordre. Mais de telles absurdités nous contraignent de dire que le reste de l'univers a ajouté quelque perfection à celle qui est en Jésus-Christ. Cette perfection surajoutée n'étant pas infinie, il faut reconnoitre que Dieu ne l'a pas faite aussi grande qu'il pouvoit la faire : par conséquent l'infinie perfection du Verbe uni à l'ouvrage de Dieu ne peut jamais sauver votre système, qui est fondé sur ce que l'ordre détermine toujours Dieu à l'ouvrage le plus parfait.

CHAPITRE XXVII.

Il faut renverser le dogme catholique sur l'incarnation, ou avouer que Jésus-Christ, comme cause occasionnelle, n'épargne à Dieu aucune volonté particulière.

L'âme de Jésus-Christ ayant toujours été bienheureuse *, la charité consommée a toujours été la règle de toutes ses volontés. Ici-bas la charité étant imparfaite, nous ne voulons pas toujours ce que Dieu veut; et lors même que nous le voulons, c'est par une volonté imparfaitement conforme à la sienne. Mais dans le ciel nous ne voudrons plus que ce Dieu nous fera vouloir, et nous le voudrons d'une volonté pleine. Cette parfaite conformité à la volonté de Dieu, qui sera toute en tous, est la charité consommée des bienheureux. Jésus-Christ a toujours été dans cette charité consommée ; ainsi il n'a jamais été un seul moment où il n'ait été vrai de dire qu'il n'a voulu que ce que Dieu lui a fait vouloir, et qu'il l'a voulu d'une volonté pleine. La volonté de Jésus-Christ n'étant donc bienheureuse qu'en ce qu'elle est toujours parfaitement conforme à celle de Dieu, il faut remonter à la source, et attribuer à la volonté de Dieu tout ce que Jésus-Christ a voulu pour les élus, par conformité à celle de son Père. Il n'en faudroit pas davantage pour détruire tout le système

* Deux raisons, la charité consommée par la claire vision, la direction et l'assistance continuelle du Verbe qui conduisoit, animoit et produisoit toutes les opérations de l'âme de Jésus-Christ, que le Verbe s'approprioit pour plus grande netteté, et ceci en peu de mots comme connu, et avoué en d'autres endroits de même (*Bossuet*).

de l'auteur sur la grâce. De plus, je lui demande qu'est-ce que l'union hypostatique. N'est-il pas vrai que selon saint Cyrille d'Alexandrie, principal défenseur du mystère de l'incarnation, le Verbe s'est tellement approprié l'humanité sainte, qu'il en a pleinement dirigé toutes les volontés et toutes les pensées? Saint Augustin, qui a parlé avant le concile d'Ephèse avec la même exactitude avec laquelle on a parlé depuis, n'a-t-il pas dit que le Verbe « a daigné prendre la nature « de l'homme et l'unir à soi; en sorte que tout l'homme lui fût ap- « proprié comme le corps l'est à l'âme, excepté la composition « sujette à changement, que nous voyons dans le corps et dans « l'âme, et dont Dieu est incapable : *Ut ei sic coaptaretur homo* « *totus, quemadmodum animo corpus*[1] *?* » Vous voyez, par ces paroles, que le Verbe a pris l'humanité, pour être à cette humanité ce que l'âme est au corps, pour l'animer, pour le mouvoir, pour être le principe de ses opérations, pour être en quelque façon l'âme de cette âme qu'il s'approprie. Le même Père dit à la fin du livre *du Don de la Persévérance,* que le Verbe a pris cette humanité, *et en a fait de telle sorte un homme juste, qu'il sera toujours juste*[2]. Remarquez que l'effet de l'union de l'âme de Jésus-Christ avec le Verbe est de tourner toujours la volonté de cette âme à la justice, qui est la volonté de Dieu; et que c'est cette direction de la volonté humaine par le Verbe qui fait son impeccabilité. Ajoutez encore que ces termes si fréquents dans saint Augustin et dans Léon [3], *suscepit, assumpsit,* marquent, selon leur doctrine, que le Verbe a tiré et a élevé à lui l'âme de Jésus-Christ pour la diriger dans toutes ses affections, le plus parfait élevant toujours à soi le moins parfait dans cette société des deux natures. Il a même fallu que toutes les pensées et toutes les volontés de l'âme de Jésus-Christ fussent sans cesse dirigées par le Verbe, pour être véritablement des actions de la personne divine; car on ne peut rien attribuer à la personne divine que les actions dont elle est le principe.

Il faut donc dire que tout ce que la nature humaine a fait en Jésus-Christ, selon ses propriétés naturelles, n'a été divin qu'autant que le Verbe a bien voulu le faire sien; et que pour les actions libres de cette même nature, elles n'ont été d'un mérite infini qu'autant qu'elles ont été faites par la direction actuelle et immédiate du Verbe. Toutes les actions de Jésus-Christ ne sont d'un prix infini qu'autant qu'elles sont de la personne divine, et elles ne sont de la

[1] *Epist.* CXXXVII, *ad Volus,* cap. III, n. 12, tom. II.
[2] *De domo Persever,* cap. XXIV, n. 67, tom. X.
[3] S. Léon. *Epist. ad Flavian, concil, Chalcéd.,* act. II, tom. IV, pag. 314 et seq.

personne divine qu'autant qu'elle en est le principe et qu'elle les dirige.

Mais ne suffit-il pas, dira l'auteur, que le Verbe se soit accommodé aux volontés de l'âme de Jésus-Christ, et que ces volontés soient divines par la complaisance du Verbe qui les fait siennes?

Non, sans doute; car nous avons vu que, selon l'auteur, Dieu ne sauroit jamais connoître une chose s'il ne l'a faite, parce que nul objet ne peut l'éclairer ; ainsi, selon ce principe, Dieu ne pourroit jamais connoitre cette détermination de l'âme de Jésus-Christ qu'il n'auroit pas faite: d'où il s'ensuivroit que Dieu unissant son Verbe à cette humanité, il se seroit engagé à vouloir ce qu'elle voudroit, sans savoir ni ce qu'il lui plairoit de vouloir, ni si ce qu'elle voudroit pourroit convenir à l'ordre pour l'accomplissement du plus parfait ouvrage.

D'ailleurs, si l'auteur dit que Dieu ne laisse pas à Jésus-Christ le choix du moins parfait, voilà Jésus-Christ en tout déterminé par l'ordre. Ainsi la cause occasionnelle est superflue, puisqu'elle ne fait que ce que la cause réelle lui fait faire. S'il dit que Dieu laisse à l'âme de Jésus-Christ le choix du moins parfait, je conclus que Dieu, selon l'auteur, a pris un étrange moyen pour rendre son ouvrage plus parfait qu'il ne pouvoit le rendre lui seul, qui est de se servir, pour cette plus grande perfection, d'une cause occasionnelle, à qui il laisse pour cette fin le pouvoir de choisir ce qui est moins parfait. Plus on observera cette conséquence, plus elle paroîtra inévitable et étonnante.

Il faut donc qu'il confesse avec toute l'Eglise catholique que le Verbe meut, domine, attire à lui et dirige en tout l'âme de Jésus-Christ, qu'il s'est rendue propre. Il n'est point question ici de savoir comment est-ce que cette direction toujours actuelle et toujours inviolable du Verbe s'est accordée avec la parfaite liberté de Jésus-Christ pour le mérite ; ce n'est pas à moi à expliquer ici philosophiquement comment cela s'est fait, c'est à l'auteur à croire fermement avec moi ce fait révélé.

Cette direction de l'humanité par le Verbe nous fait entendre à la lettre ce que Jésus-Christ dit si souvent, et en termes si forts, dans l'Evangile, sur son obéissance à son Père. Remarquez que le Père et le Fils n'ont qu'une seule volonté ; il ne faut donc pas s'étonner si l'âme de Jésus-Christ, conduite par le Verbe, obéit au Père en toutes choses. *Je ne fais,* dit Jésus-Christ, *que ce que je vois faire à mon Père. Ses choses qui lui plaisent, je les fais toujours. Je ne dis que ce que je reçois de lui : ma doctrine n'est pas ma doctrine,*

mais celle de mon Père qui m'a envoyé : ma nourriture est de faire sa volonté [1]. Est-ce ainsi qu'on parle quand on fait sa volonté propre, et qu'on est la règle de celle d'autrui ?

Il ne s'agit pas de savoir si l'âme de Jésus-Christ a pu choisir certaines circonstances, au lieu de quelques autres qui revenoient toujours au même dessein : je sais ce qu'on dit d'ordinaire sur ce sujet, et je ne prétends pas y toucher. Mais je dis que si l'âme de Jésus-Christ, en qualité de cause occasionnelle dans l'ordre de la grâce, détermine la volonté de Dieu, sans être déterminée auparavant par celle de Dieu même, il s'ensuit que dans toutes les choses qui regardent l'ordre de la grâce et le salut des hommes, où il est cause occasionnelle, qu'en un mot dans tout ce qui est de sa mission, il fait sa propre volonté; et, bien loin qu'il fasse celle de Dieu, c'est Dieu qui fait la sienne.

Mais Dieu, répondra l'auteur, ne fait la volonté de Jésus-Christ qu'à cause qu'il lui a plu de la faire : ainsi la volonté de Jésus-Christ en ce sens est toujours celle de son Père.

Mais voici un exemple sensible qui va confondre cette réponse. Un supérieur de monastère entre les mains de qui un religieux a déposé sa volonté, comme l'auteur prétend que Dieu a déposé la sienne entre les mains de Jésus-Christ, pourroit-il dire sérieusement à ce religieux qui auroit suivi ses décisions pendant toute la journée: *J'ai achevé l'œuvre que vous m'avez donné à faire* [2] aujourd hui? oseroit-il dire : *Je fais toujours tout ce qu'il vous plaît, ma nourriture est de faire votre volonté?* Le religieux n'auroit-il pas raison de lui répondre : C'est moi qui vous ai obéi, selon mon vœu, pendant toute la journée? Selon l'auteur, Jésus-Christ est, à l'égard du Père éternel, pour la dispensation des grâces et pour le salut des hommes, comme le supérieur du monastère, à qui le religieux a voué obéissance, est à l'égard de ce religieux. Ne seroit-ce pas se moquer que de dire que Jésus-Christ, entre les mains de qui le Père auroit déposé sa volonté et sa puissance, pour la tourner comme il lui plairoit, obéiroit à son Père? ce seroit, au contraire, le Père qui suivroit la volonté de Jésus-Christ. Mais qui n'auroit horreur de penser combien, selon cette doctrine, le langage de Jésus-Christ à son Père, qui est plein d'un enthousiasme céleste, seroit forcé, indécent, et indigne, non-seulement du Fils de Dieu, mais d'un homme grave?

C'est donc ébranler les vrais fondements du mystère de l'incar-

[1] JOAN., V, 19; VIII, 28, 29; VII, 16; IV, 34.
[2] *Ibid.*, XVII, 4.

nation ; c'est renverser, par des explications violentes, le sens naturel des paroles de Jésus-Christ, que de mettre en doute cette direction continuelle de l'humanité par le Verbe. Il faut que l'auteur confesse que c'est le Verbe, dont la volonté est celle du Père même, qui a fait vouloir à l'âme de Jésus-Christ tout ce qu'elle a voulu pour le salut du genre humain. De savoir comment cette direction peut être efficace sans blesser la liberté humaine, c'est, encore une fois, une difficulté commune à tous les théologiens, que je ne dois pas traiter ici. Il me suffit qu'elle est attachée au dogme catholique, et que l'auteur n'est pas moins obligé que moi de le reconnoitre. Le Verbe incline donc librement la volonté humaine ; mais enfin il l'incline. Cela posé, il n'est plus question de chercher dans la volonté humaine de Jésus-Christ tout ce qui regarde la prédestination et la dispensation des grâces ; il faut remonter plus haut pour en trouver la source. La prière de Jésus-Christ est ce qui détermine le cours de la grâce, dira l'auteur. Eh bien, lui dirai-je, qu'en concluez-vous : que cette prière qui attire la grâce aux uns, et non aux autres, fait le discernement des élus et des réprouvés, sans que Dieu ait eu des volontés particulières pour sauver les uns plutôt que les autres ? C'est ce que vous ne pouvez dire, puisque le Verbe dirige et détermine la prière même de Jésus-Christ.

Je suppose même, si on le veut, que cette direction du Verbe n'est efficace que comme la grâce congrue, qu'un grand nombre de théologiens admettent. Je vais encore plus loin, et je consens que l'auteur, contre le dogme catholique, ne regarde cette direction que comme on regarde les grâces extérieures, telles que les exemples, les conseils, et les autres moyens extérieurs de persuasion. Il m'en restera encore assez pour renverser de fond en comble toute sa doctrine. Dira-t-on qu'il ne faut pas m'imputer ce que je fais faire à un homme que je gouverne, que je possède entièrement, et que je mène toujours comme par la main ; dira-t-on que je ne veux point d'une volonté particulière, d'une action particulière, ce que je lui ai inspiré, en sorte qu'il ne l'a fait qu'en se conformant à mon conseil, et à ma persuasion, et à mon ordre : cependant l'auteur avouera qu'il s'en faut beaucoup que j'aie autant de part à l'action de cet homme que le verbe en a à la prière de Jésus-Christ. Je suis hors de cet homme ; je ne puis entrer dans son cœur, ni le remuer, ni le voir ; je ne fais que lui proposer extérieurement mes raisons. Pour le Verbe, il instruit, persuade, meut, dirige intérieurement le fond de l'âme de Jésus-Christ par la plus parfaite, la plus intime et la plus puissante de toutes les directions qui ne blessent point la li-

berté. N'est-il donc pas manifeste que le Verbe veut cette prière particulière, encore plus que l'humanité ne la veut, puisqu'il la dirige à la faire ?

Si donc l'auteur fait parler le Verbe, et s'il lui fait dire : Je n'ai pu sauver Pierre, quoique je voulusse son salut comme celui de Paul ; la volonté humaine que je me suis appropriée a prié pour Paul, et n'a pas prié pour Pierre : ce que l'auteur fera ainsi dire au Verbe sera contredit par le Verbe même dans l'Evangile. Ecoutons-le, interrogeons-le, puisque l'auteur le veut : *Je fais*, dit-il, *toujours ce qu'il plaît à mon Père.* S'il a donc prié pour Paul plutôt que pour Pierre, c'est qu'il plaisoit à son Père qu'il priât ainsi. Si l'auteur ose encore dire, de la part du Verbe, que c'est l'humanité de Jésus-Christ qui choisit certaines brebis pour la vie éternelle, le Verbe le désavouera, et il entendra cette parole : *J'ai conservé, ô mon Père, tous ceux que vous m'avez donnés ; et nul ne les ravira de mes mains* [1] *:* ce qui signifie, sans doute, comme saint Augustin l'a dit mille fois au nom de toute l'Eglise [2], que c'est le Père qui a choisi, dans son décret immobile et éternel, tous ceux qui doivent arriver à lui par Jésus-Christ, son fils.

CHAPITRE XXVIII.

Si on soutient que l'âme de Jésus-Christ a prié pour un homme plutôt que pour un autre, sans être déterminée à ce choix par le Verbe, on renverse le système de la prédestination.

L'auteur paroît reconnoître, dans ses écrits, que l'ordre détermine toujours Jésus-Christ au plus parfait. Il lui fait dire, souvent dans ses *Méditations,* qu'il doit faire certaines choses, et qu'il ne peut en faire d'autres. Cette doctrine est répandue dans tout cet ouvrage. Par exemple, voici un endroit où il me semble qu'il parle assez clairement [3] : « J'agis ainsi sans cesse (c'est le Verbe qui parle) pour « faire entrer dans l'Eglise le plus d'hommes que je puis, agissant « néanmoins toujours avec ordre » ; et il dit encore ailleurs, parlant de ses désirs : « Ils sont réglés par l'ordre, qui est la loi que « je suis inviolablement [4] ». Ainsi, il y a lieu de penser que l'auteur croit que l'âme de Jésus-Christ est dirigée par le Verbe dans tout ce qui regarde la plus grande perfection, et que cette âme ne peut

[1] Joan., x, 28 ; xvii, 12.
[2] *De Prædest. SS. de Corrept. et Grat.,* et alibi.
[3] *Médit.,* xiv, n. 15.
[4] *Médit.,* xii. n. 20.

choisir par elle-même qu'à l'égard des choses qui sont indifférentes, et dont l'une n'est point meilleure que l'autre. J'avoue donc, nous dira peut-être l'auteur, que Dieu, pour former le plus parfait ouvrage, ne pouvoit établir Jésus-Christ cause occasionnelle, sans diriger toujours sa volonté à désirer le plus parfait ; autrement il auroit choisi, pour arriver au plus parfait, une cause capable de s'en éloigner : ce qui seroit un renversement de sa sagesse : mais je crois qu'entre toutes les choses égales, et dont le choix étoit indifférent, le Verbe n'a point dirigé la volonté humaine, et n'a fait que consentir à son choix, pour rendre l'action de ce choix une action divine.

C'est ainsi, continuera l'auteur, que je crois que Jésus-Christ a plutôt prié pour Pierre que pour Jean. Voici ses propres paroles, qui me semblent convenir parfaitement avec celles que je lui ai attribuées [1] : « Il est indifférent (c'est Jésus-Christ qui parle) que ce soit « Pierre ou Jean qui fasse un tel effet dans mon temple lorsque j'agis « en qualité d'architecte, et non de chef de l'Eglise ; je ne forme point « mes désirs sur tels et tels matériaux en particulier, mais sur l'idée « que j'ai de certaines propriétés dont l'âme en général est capa- « ble, desquelles j'ai une connoissance parfaite. J'agis comme un « architecte qui, pour exécuter le dessein qu'il s'est formé, désire « des colonnes d'une certaine pierre en général, et non point d'une « telle masse en particulier ».

L'auteur avoit déjà dit que le choix des hommes qui doivent être incorporés à l'Eglise se fait par des désirs de Jésus-Christ, qu'on ne peut comprendre ; et voici les raisons qu'il fait dire à Jésus-Christ même [2] : « 1° parce que mes désirs se forment sur l'idée de cer- « taines beautés dont je veux orner mon Epouse, et qui te sont en- « tièrement inconnues ; 2° parce qu'ils sont réglés par l'ordre, qui « est la loi que je suis inviolablement, et dont tu n'as qu'une con- « noissance fort imparfaite ; 3° parce qu'ils sont libres en bien des « rencontres, et que je puis souvent remettre à un autre temps ce « que j'exécute ; 4° parce que les matériaux dont je me sers ne « sont pas également propres à mon dessein actuel, à cause de la « combinaison de la grâce avec la nature ». Tout cela est vague et obscur.

Vous remarquerez que, selon l'auteur, Jésus-Christ agit en qualité d'architecte lorsqu'il appelle à la foi et qu'il incorpore quelqu'un à son Eglise, et qu'il agit comme chef lorsqu'il répand sa grâce sur

[1] *Médit.*, XIV, n. 15.
[2] *Médit.*, XII, n. 20.

ceux qui sont déjà fidèles et membres de l'Eglise. Ainsi, c'est pour la vocation à la foi et à la grâce que l'auteur fait dire à Jésus-Christ : *Il est indifférent que ce soit Pierre ou Jean qui fasse un tel effet dans mon temple.* Comme ce choix est indifférent par rapport à l'ordre et à la perfection de l'ouvrage, l'auteur apparemment conclut que l'âme de Jésus-Christ le fait sans être dirigée par le Verbe; c'est pour cela qu'il lui fait dire : *Je ne forme point mes désirs sur tels et tels matériaux en particulier.* Il est vrai que, quand on veut expliquer nettement un système, et ne point laisser derrière soi des difficultés capitales, on parle plus clairement que n'a fait l'auteur, quand il a fait ajouter au Verbe : *mais sur l'idée que j'ai de certaines propriétés dont l'âme en général est capable, desquelles j'ai une connoissance parfaite.* Pour nous, à qui l'auteur n'en donne, par ces paroles mystérieuses, aucune connoissance distincte, nous ne savons point quelles sont ces propriétés dont l'âme en général est capable, et qui déterminent Jésus-Christ, en qualité d'architecte de son Eglise, à choisir Pierre plutôt que Jean.

Il est même naturel de croire que la cause occasionnelle doit, selon les principes de l'auteur, déterminer la cause supérieure: car à quoi serviroit cette cause occasionnelle, si elle ne sert pas à déterminer à certains effets particuliers la cause supérieure, par elle-même indifférente pour toutes les choses particulières? J'avoue donc que je ne puis comprendre rien de précis dans le système de l'auteur, à moins qu'il ne suppose que l'âme de Jésus-Christ choisissant certains hommes plutôt que d'autres, afin de prier pour eux, et se déterminant à ce choix sans y être dirigée par le Verbe, c'est ce qui fait le salut des uns et la perte des autres. Je ne veux pourtant pas imputer absolument cette doctrine à l'auteur, de peur de tomber avec lui dans des discussions épineuses de ses paroles. Ainsi, sans entreprendre de démêler leur vrai sens, je me contente de soutenir que si l'âme de Jésus-Christ, selon lui, a prié pour Pierre plutôt que pour Jean, en sorte qu'elle ait déterminé par cette prière la volonté divine à préférer l'un à l'autre, et que la volonté divine étoit par elle-même indifférente à l'égard de ces deux hommes, il renverse le mystère de la prédestination. Nous apprenons de saint Prosper, dans sa fameuse lettre à saint Augustin [1], qui eut pour réponse le livre de la *Prédestination des Saints*, que les semi-pélagiens ne vouloient point admettre le « décret éternel de la vocation divine pour choisir « les uns et rejeter les autres. » Voici, au rapport de saint Prosper,

[1] *Epist.* CCXXV, tom. II, *Op. S, Aug.*, vel tom. X, pag. 779.

la principale raison qui les empêchoit de reconnoître ce décret: « C'est que la bonté divine paroît en ce qu'elle n'exclut personne « de la vie, mais qu'elle veut INDIFFÉREMMENT que tous soient sau- « vés. » Le dogme catholique est que Dieu veut le salut de tous, mais le dogme semi-pélagien est que Dieu veut INDIFFÉREMMENT le salut de tous. C'est cette INDIFFÉRENCE qui renverseroit le décret immobile de l'élection divine. Si donc il est vrai que Dieu, comme cause supérieure, soit en lui-même indifférent à choisir Pierre ou Jean, et qu'il ne soit déterminé à choisir l'un plutôt que l'autre que par Jésus-Christ, qui est la cause occasionnelle, je conclus qu'il ne faut plus chercher en Dieu, comme dans la source, cette *vocation* qui, selon saint Augustin et saint Prosper, *choisit les uns et rejette les autres*.

L'élection divine subsiste toujours, selon cette opinion, répondra quelqu'un ; car Dieu a voulu éternellement sauver Pierre plutôt que Jean, parce qu'il a prévu que la prière de Jésus-Christ l'y détermineroit.

Mais prenez garde que les semi-pélagiens ne nioient pas que Dieu ne voulût éternellement élire Pierre plutôt que Jean. Au contraire, ils avouoient que Dieu avoit toujours voulu punir l'un et récompenser l'autre ; mais ils soutenoient que Dieu étoit en lui-même indifférent pour le salut de tous: qu'il n'avoit par lui-même aucune bonne volonté pour l'un plutôt que pour l'autre, et qu'il étoit seulement déterminé à récompenser Pierre et à punir Jean, par la disposition de leurs volontés. Je n'examine point, dans ce chapitre, si l'auteur fonde l'élection divine sur les dispositions humaines ; nous examinerons cela dans le chapitre suivant : il me suffit ici de montrer que, si l'auteur soutient que Dieu est par lui-même indifférent au salut de tous, il faut qu'il conclue, comme les semi-pélagiens, que Dieu n'a par lui-même aucune bonne volonté pour l'un plutôt que pour l'autre, et qu'il est déterminé à punir l'un et à récompenser l'autre par une détermination qui ne vient point de lui, soit qu'elle vienne de la volonté de Jésus-Christ, soit qu'elle vienne des dispositions différentes des hommes.

Vous voulez donc, dira-t-on peut-être, faire un crime à l'auteur de ce qu'il n'établit pas la prédestination purement gratuite ? Par-là vous condamnez une grande partie des plus célèbres théologiens, qui n'admettent la prédestination qu'en conséquence de la prévision des mérites. Il est manifeste que, selon ces théologiens, Dieu ne se détermine point par lui-même à élire Pierre plutôt que Jean, et qu'il y est déterminé par quelque chose qui est hors de lui.

A Dieu ne plaise que je condamne aucun des théologiens catholiques! Mon dessein n'est pas d'examiner, dans cet ouvrage, les différentes opinions des diverses écoles qui sont dans l'Eglise ; je me retranche à ce qui est essentiel, selon le dogme catholique. Je dis donc qu'il est également faux, selon tous les catholiques, que Dieu veuille INDIFFÉREMMENT sauver tous les hommes, et que Dieu n'ait point par lui-même une bonne volonté de préférence pour les uns au-dessus des autres, mais une bonne volonté qui prévient tout, et qui est purement gratuite. Il n'est point question de la prédestination à la gloire : je mets cette question entièrement à part. puisqu'elle est agitée parmi les catholiques ; je m'arrête à la seule prédestination à la grâce. Jamais théologien catholique, jamais fidèle qui a lu saint Paul[1], n'a douté qu'elle ne fût purement gratuite, et indépendante de tout mérite. Cette prédestination est « la « préparation, comme dit saint Augustin[2], des bienfaits de Dieu, « par lesquels sont délivrés très-certainement tous ceux qui sont « délivrés. » Cette prédestination sans doute est une bonne volonté en Dieu, par laquelle, selon son bon plaisir et par un conseil impénétrable, il préfère gratuitement un homme à un autre homme pour l'appeler à Jésus-Christ son Fils et à son Eglise. Cette bonne volonté de préférence purement gratuite es essentiellement opposée à l'INDIFFÉRENCE de volonté pour le salut de tous, que les semi-pélagiens soutenoient, et que l'auteur semble renouveler quand il fait dire à Jésus-Christ : *Il est indifférent que ce soit Pierre ou Jean qui fasse un tel effet dans mon temple.* Peut-on dire que Dieu ait une volonté INDIFFÉRENTE pour le salut de tous, supposé qu'il prédestine gratuitement et par son seul bon plaisir, comme l'Eglise l'enseigne après saint Paul, *les uns par préférence aux autres, pour recevoir la foi et toutes les autres grâces de Jésus-Christ ?*

J'avoue, dira quelqu'un, qu'il paroît d'abord que cette indifférence de volonté est incompatible avec cette élection purement gratuite que Dieu fait uniquement *selon son bon plaisir*. Mais ne pourroit-on pas dire qu'une élection qu'il fait, étant déterminée par Jésus-Christ, est une élection qu'il fait lui-même selon son bon plaisir ?

Non, sans doute : prenez garde que cette élection ne peut venir de Jésus-Christ, puisque c'est par cette élection que nous sommes donnés à Jésus-Christ même. Jésus-Christ ne prend pas ceux qu'il lui plaît, mais ceux *que son Père lui donne : tout ce que son*

[1] *Rom.* VIII, et alibi.
[2] *De domo Persev.*, cap. XIV, n. 35, tom. X.

Père lui donne vient à lui, et celui qui vient à lui, il ne le rejette pas. Personne, dit le Fils, *ne peut venir à moi, si mon Père qui m'a envoyé ne l'attire*[1]. Cette prédestination gratuite à la grâce, par laquelle nous sommes appelés à la foi en Jésus-Christ, est donc tout entière de la part de Dieu. Quoiqu'il veuille sauver tous les hommes, il ne veut pas sauver INDIFFÉREMMENT tous les hommes. Il a pour les uns une bonne volonté plus que pour les autres, et cette bonne volonté consiste à les donner à son Fils. C'est ainsi que saint Augustin a parlé après saint Paul ; et c'est cette doctrine que toute la tradition nous enseigne : jamais catholique n'a parlé autrement. Ce seroit une mauvaise subtilité et une nouveauté pernicieuse, que de dire que le Fils reçoit du Père ceux qu'il lui donne ; mais que le Père, indifférent pour le choix de ceux qu'il doit lui donner, lui donne ceux qu'il lui demande. Remarquez que *ce que le Père donne au Fils vient à lui*, et que *celui qui vient à lui, il ne le rejette pas ;* c'est-à-dire, dans le sens naturel des termes, que le Fils, soumis aux volontés du Père, accepte simplement ce qui lui vient par l'ordre du Père. C'est ce qui fait dire à saint Augustin[2] : « Jésus-Christ les choisit du monde pendant qu'il vivoit avec « eux dans la chair ; mais c'étoit ceux qui étoient choisis en lui « avant la création du monde ; » c'est-à-dire que le choix temporel de l'âme de Jésus-Christ n'a fait que suivre le choix éternel de Dieu. Ainsi, quoique le Père n'aime aucun homme qu'en son Fils, il est pourtant essentiel à la foi de croire que c'est par une prédilection éternelle que Dieu donne à son Fils certains hommes plutôt que d'autres, afin que par son Fils ils soient réconciliés avec lui. Si le Fils prie pour les uns plutôt que pour les autres, c'est qu'il prie pour ceux qui lui appartiennent en vertu de l'élection divine, et qu'il demande *qu'aucun de ceux qui lui ont été donnés ne périsse*[3]. S'il les demande, c'est parce que son Père les lui fait demander. Ainsi ils ne sont pas siens parce qu'il prie pour eux, mais il prie pour eux parce que l'élection divine les a faits siens dès l'éternité. C'est sans doute ce qui fait dire à Jésus-Christ parlant aux enfants de Zébédée : *mais d'être assis à ma droite et à ma gauche, il ne m'appartient pas de vous le donner ; mais de le donner à ceux à qui mon Père l'a préparé*[4]. Si Jésus-Christ eût pu décider sur les places du royaume de Dieu, sans être dirigé dans ce choix par la vo-

[1] JOAN., VI, 37, 44.
[2] *De Prædest. Sanct.*, cap. XVII, n. 34, tom. 10.
[3] S. AUG., *de Corrept. et Grat.*, cap. IX, n. 21, tom. X.
[4] MATTH., XX, 23.

lonté divine, sa réponse n'eût été qu'une pure illusion ; les enfants de Zébédée auroient pu lui répondre : C'est vous qui choisissez comme il vous plaît, et votre Père ne fait que confirmer votre choix. Choisissez-nous donc pour les premières places de votre royaume. Mais vous voyez tout au contraire, par la réponse expresse et décisive de Jésus-Christ, qu'il ne donne les places que selon qu'il est déterminé par la préparation éternelle du Père, et qu'il ne lui appartient de décider pour en remplir aucune. C'est ce qu'on ne peut nier ni éluder sans renverser ni éluder toute la doctrine catholique.

En effet, à moins qu'on ne suppose toujours que le Verbe dirige l'âme de Jésus-Christ dans tous ses désirs, et particulièrement dans chaque prière qu'elle fait pour les hommes, la source de la prédestination éternelle n'est plus en Dieu ; elle est dans l'âme de Jésus-Christ. Ce n'est plus une prédilection divine, comme saint Paul nous l'enseigne, il faut cesser de le croire, supposé que Dieu soit par lui-même entièrement INDIFFÉRENT, pour le choix des cohéritiers de son Fils, et qu'il se laisse purement déterminer par la volonté de Jésus-Christ. C'est cette volonté humaine qui choisit dans sa prière ; par conséquent, c'est elle qui sépare, qui discerne, qui décide : c'est elle qui fait tout ce qu'il y a de réel dans la prédestination ; et Dieu n'y a aucune autre part que celle de la ratifier et de l'exécuter.

Si l'auteur revient à dire que l'âme de Jésus-Christ prie pour les uns plutôt que pour les autres, parce que le Verbe la dirige à ce choix, nous avons déjà vu que c'est admettre en Dieu autant de volontés particulières qu'il y a d'élus, puisque Dieu ne suit pas la détermination de la cause occasionnelle, et que c'est, au contraire, la cause occasionnelle qui suit la direction divine.

Si l'auteur dit que l'âme de Jésus-Christ choisit, selon son bon plaisir, entre tous les hommes qui lui sont également indifférents, comme je choisirois entre cent boules entièrement égales, parmi lesquelles je prends les premières qui se présentent. C'est Jésus-Christ qui prédestine ; et Dieu ne fait que confirmer sa prédestination, parce qu'il s'y est obligé en général. Ainsi Dieu n'a pas plus voulu la conversion de saint Paul ou celle de saint Augustin, qu'il veut qu'une feuille tombe en automne ; ainsi Dieu n'a pas plus voulu que nous fussions régénérés par le baptême, par préférence aux infidèles qui en sont privés, que le roi veut les grâces qu'un gouverneur, à qui il a confié son autorité, fait dans son gouvernement à des gens pour qui le roi n'a aucune affection particulière. Le prince

ne confirme les grâces que le gouverneur leur a faites, qu'à cause qu'ils les tiennent d'un homme auquel il a confié son autorité en général. Tout de même, selon l'auteur, Dieu également INDIFFÉRENT pour tous les hommes, ne confirme la prédestination que Jésus-Christ fait des uns plutôt que des autres pour les incorporer à son Eglise, qu'à cause qu'il lui a confié sa puissance en général. N'est-ce pas anéantir le mystère de la prédestination? n'est-ce pas l'attribuer à une volonté humaine? n'est ce pas en mettre la source hors de Dieu? enfin, n'est-ce pas faire que les élus n'ont aucune obligation particulière à Dieu de leur élection éternelle? Ai-je obligation à un homme qui ratifie ce que son procureur a fait à mon avantage, lorsque je sais qu'il ne l'avoit pas fait son procureur afin qu'il me fît du bien plutôt qu'à un autre, et qu'il ne ratifie celui qu'il m'a fait par préférence à mes voisins, qu'à cause qu'il est lié par la procuration générale qu'il lui avoit donnée?

Mais encore cette prédestination qui devient humaine, combien est-elle indigne de la sublimité avec laquelle saint Paul nous l'a annoncée! Quand je suppose avec toute l'Eglise que Dieu choisit dans son décret éternel ceux qu'il lui plaît, pour les donner à Jésus-Christ son Fils, je comprends qu'il le fait par des motifs dignes de sa souveraine sagesse, et de sa supériorité infinie sur les créatures. Il n'a besoin d'aucune; il ne doit rien à aucune. Il fait grâce à toutes celles qu'il appelle, il ne fait point d'injustice aux autres [1]. *Il n'y a en lui aucune iniquité* [2]; *toutes ses voies sont vérité et jugement* [3]. A la vue de ce Dieu si grand, qui ne peut choisir ses créatures pour leurs mérites, parce qu'elles ne peuvent avoir aucun mérite que par son choix prévenant, j'adore ses conseils, et je m'écrie: *O profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu! que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables* [4]!

Mais si je veux suivre le système de l'auteur, et conclure, selon son principe, que la source de la prédestination est dans la volonté humaine de Jésus-Christ, je ne puis dire: *O profondeur de la sagesse de Dieu!* mais seulement: O profondeur de la sagesse humaine de Jésus-Christ! Encore n'est-ce pas même une vraie sagesse: car cette âme choisit sans raison; elle prie pour les premiers

[1] AUG., *de Prædest. Sanct.*, cap. XVI, n. 33, tom. X.
[2] *Rom.*, IX, 14.
[3] *Dan.*, IV, 34.
[4] *Rom.*, XI, 33.

qui se présentent à elle. Est-ce donc là à quoi l'auteur réduira ce grand, ce profond et impénétrable mystère des conseils de Dieu? Dieu, de peur d'être obligé d'avoir des volontés particulières, ne choisit aucun homme pour former l'Eglise. Indifférent à tous, il les laisse choisir à Jésus-Christ; et Jésus-Christ, étant dans l'impuissance de penser à tous à la fois, choisit dans sa prière ceux qui se présentent à son esprit, comme je prendrois sans choix, parmi cent boules entièrement égales, la première que je trouverois sous ma main. Pendant que saint Paul s'écrie: *O profondeur de la sagesse!* ce système nous fera-t-il entendre que cette exclamation et cet enthousiasme sont sans fondement, puisqu'il ne s'agit que d'une élection faite par une volonté humaine, et qu'on ne peut pas même l'appeler élection; puisque Jésus-Christ, incapable de penser à tous, prie comme il peut pour ceux qui se présentent à son esprit?

CHAPITRE XXIX.

Si l'auteur dit que les dispositions naturelles des hommes déterminent l'âme de Jésus-Christ à prier pour les uns plutôt que pour les autres, il tombe dans l'erreur des semi-pélagiens; il contredit l'Ecriture et se contredit soi-même.

Si l'auteur, pressé par les inconvénients que nous venons de remarquer, soutient que le choix que Jésus-Christ fait de certains hommes pour les premières grâces, comme celle du baptême, ou celle de la pénitence après un entier endurcissement, est un vrai choix fait avec raison, fondé sur les dispositions naturelles des hommes, je conclus deux choses contre lui.

L'une, qu'il faut donc que Jésus-Christ pense à tous les hommes dans le même instant. Pourquoi le faut-il? direz-vous? C'est qu'il ne peut préférer les mieux disposés, s'il ne les compare tous ensemble. Tel avoit hier des dispositions indignes de la grâce, qui sera aujourd'hui le mieux disposé; tel en avoit ce matin d'excellentes, qui peut en avoir ce soir de pernicieuses: l'un aura augmenté sa concupiscence, l'autre aura diminué la sienne; l'un aura écarté les objets qui excitent les passions, l'autre les aura cherchés: l'un aura travaillé par la prière naturelle à ôter les obstacles; l'autre se sera dissipé et aura abusé de sa raison, qui est la grâce du Créateur. N'est-il pas vrai que tout cela a pu se faire de moment en moment? Quand je parle ainsi, n'est-ce pas le langage et la doctrine de l'auteur même? Il faut donc que Jésus-Christ, pour régler en chaque instant la distribution des grâces sur les dispositions naturelles

des hommes, les compare tous actuellement ensemble dans chaque instant : autrement il refuseroit souvent au mieux disposé de tous les infidèles la grâce de la lumière de l'Evangile ; autrement il refuseroit souvent au mieux disposé de tous les pécheurs la grâce de la pénitence, et il donneroit ces grâces à d'autres qui seroient déchus des bonnes dispositions où ils auroient été. Si donc Jésus-Christ n'est ni injuste ni aveuglé dans la distribution générale qu'il fait des grâces sur les dispositions des hommes, il faut qu'il les voie tous distinctement, toutes les fois qu'il prie pour quelques-uns. L'auteur ne peut donc plus dire que si une partie des hommes périt c'est que Jésus-Christ, en tant que cause occasionnelle, ne peut penser actuellement à tous, et doit porter le caractère d'un esprit fini.

La seconde conséquence que je tire de cette doctrine, c'est qu'elle anéantit toute prédestination gratuite. Encore une fois, il n'est pas question de la prédestination à la gloire, que je laisse à part ; il s'agit de la prédestination à la grâce, que toute l'Eglise catholique reconnoît purement gratuite.

Elle est gratuite, me direz-vous, du côté de Dieu, puisque Dieu accorde la grâce par le seul mérite de Jésus-Christ médiateur.

Je réponds qu'elle ne seroit donc gratuite que du côté de celui qui ne fait point l'élection, et qui ne fait que prêter sa puissance. Mais Jésus-Christ, qui choisit et qui détermine véritablement la grâce à se répandre sur l'un plutôt que sur l'autre, sur quoi fonde-t-il cette élection ? Si c'est sur les dispositions naturelles, peut-on dire que cette élection soit purement gratuite, comme nous l'enseigne saint Paul?

Si saint Augustin dit, à la vue de ce profond mystère de l'élection divine : *Que les mérites humains se taisent*[1]*!* les mérites humains, flattés par la doctrine de l'auteur, lui répondront : C'est nous qui discernons les hommes ; c'est en nous, et non dans les conseils impénétrables de Dieu, qu'il faut chercher la source de la prédestination : nous nous glorifions, parce que, sans avoir été prévenus d'aucun secours surnaturel, nous avons attiré la préférence et la prière de Jésus-Christ, qui fait l'élection divine.

Tous ceux qui croient que Dieu prédestine sur les mérites prévus, me répondra-t-on, n'ont-ils pas la même difficulté à vaincre ? Non, sans doute : voici deux différences essentielles entre leur doctrine et celle que je réfute.

[1] *De Præd. Sanct.*, cap. XV, n. 31, tom. X.

La première est qu'ils fondent la prédestination sur la prévision, non des dispositions naturelles, mais des mérites surnaturels acquis par la grâce de Jésus-Christ. Ainsi la prédestination est toujours, selon eux, fondée sur la pure grâce, puisqu'elle est fondée sur les bonnes œuvres que la grâce fait faire.

La seconde est qu'ils n'ont même jamais fondé la prédestination à la grâce sur la prévision des mérites surnaturels. On ne pourroit le dire sans impiété; c'est ce que les semi-pélagiens disoient. Ils vouloient que la grâce eût été donnée à certains hommes, parce que Dieu prévoyoit qu'ils croiroient, et pratiqueroient la vertu par elle, plutôt que d'autres. Saint Augustin, après leur avoir montré que la prédestination de Jésus-Christ est le modèle de celle de tous les élus, et que tout y est purement gratuit, leur oppose ce que Jésus-Christ a dit de Tyr et de Sidon : *Malheur à vous, Corozaïn! malheur à vous, Bethsaïde! parce que si les miracles qui ont été faits en vous avoient été faits à Tyr et à Sidon, elles auroient fait pénitence dans le cilice et dans la cendre*[1]. Saint Augustin conclut de cet oracle si manifeste du Sauveur, que Dieu, bien loin de distribuer sa grâce sur la prévision des mérites futurs, refuse, au contraire, quelquefois sa grâce à ceux qui en auroient profité, et la présente à ceux qu'il prévoit qui la rejetteront[2]. Ne faut-il pas conclure, à plus forte raison, que Dieu ne se règle point sur les dispositions naturelles des hommes dans la distribution des grâces, puisqu'il en donne aux habitants de Corozaïn et de Bethsaïde, qui ne sont pas disposés à les bien recevoir, et qu'il ne les donne pas aux habitants de Tyr et de Sidon, qui étoient disposés à en profiter?

Il est donc faux et impie de dire que la prédestination à la grâce soit fondée sur les dispositions naturelles des hommes. Si la grâce étoit donnée selon les dispositions naturelles, la *grâce*, comme saint Augustin, entrant dans l'esprit de saint Paul, l'a dit mille fois, *ne seroit plus grâce ; ce seroit une dette.*

Ecoutons donc saint Augustin sur ces paroles : *Vous ne m'avez pas choisi, mais je vous ai choisis*[3]. « Pénétrons donc bien, dit-il[4], « cette vocation par laquelle se font les élus, qui ne sont pas choi- « sis parce qu'ils croient, mais qui sont choisis afin qu'ils croient. » Et plus bas : « Ils ne l'ont pas choisi pour attirer son choix, mais « son choix a attiré le leur. Qu'est-ce que dit l'Apôtre? *Comme il*

[1] Luc., x, 13.
[2] *De dono Persever.*, cap. ix, x, n. 21 et seq., tom. x.
[3] Joan., xv, 16.
[4] *De Prædest. Sanct.*, cap. xvii, n. 34, tom. x.

« *nous a choisis en lui avant la création du monde*[1]. Que si ces pa-
« roles ont été dites à cause que Dieu prévoyoit ceux qui croiroient,
« et non parce qu'il les feroit lui-même croyants, le Fils parle
« contre cette prescience, quand il dit : *Vous ne m'avez pas choisi,*
« *mais je vous ai choisis,* puisque Dieu a prévu qu'ils le choisi-
« roient pour mériter d'être choisis par lui. C'est pourquoi il faut
« dire qu'ils sont choisis avant la création du monde, par cette
« prédestination dans laquelle Dieu prévoit ce qu'il opérera lui-
« même. Ils sont ensuite choisis du milieu du monde, par cette
« vocation dans laquelle Dieu accomplit ce qu'il a prédestiné ; car
« ceux qu'il a prédestinés, ceux-là mêmes. il les a appelés par sa
« vocation, selon son décret. « Voilà ce que saint Augustin appelle la *vérité immobile de la prédestination et de la grâce,* voilà ce qu'il nomme la doctrine des prophètes et des apôtres ; voilà ce que toute l'Eglise catholique professe hautement avec lui.

Il n'est donc pas permis à ses enfants de dire que Dieu, dans la distribution de ses grâces, choisit les hommes qui sont naturellement les mieux disposés, puisqu'il ne nous choisit pas sur ce qu'il prévoit que nous serons fidèles, mais qu'il nous choisit afin que nous soyons fidèles, comme saint Augustin remarque[2] que saint Paul l'a dit parlant de lui-même : *Dieu m'a fait miséricorde afin que je sois fidèle*[3].

Prenez garde, me répondra peut-être quelqu'un, qu'il ne s'agit ici d'aucune disposition des volontés qui puissent mériter la grâce : on sait bien qu'il est de foi qu'elle ne peut être méritée ; autrement elle ne seroit plus grâce. L'auteur l'a reconnu lui-même dans ses *Méditations*. On se borne donc à soutenir que l'homme peut, par son attention à consulter la raison universelle des esprits, et par l'amour naturel de l'ordre, *diminuer sa concupiscence,* écarter les obstacles, et préparer ainsi la voie à la grâce que Jésus-Christ répand par sa prière.

Mais cette réponse ne touche pas seulement la difficulté. Ou vous soutenez que la disposition naturelle des hommes détermine Jésus-Christ à prier pour eux, ou vous croyez qu'elle ne l'y détermine point. Si vous dites qu'elle ne l'y détermine point, et qu'étant indifférent pour ceux qui sont bien ou mal disposés, il se détermine toujours lui-même, par un choix purement arbitraire et sans être conduit par aucune règle, à préférer ceux qu'il voit dans la meil-

[1] *Ephes.*, 14.
[2] *De Grat. et lib. Arbit.*, cap. VII, n. 17, tom. X.
[3] *I. Cor.*, VII, 25.

leure disposition, c'est vouloir deviner sur des choses arbitraires; c'est décider sans aucun fondement sur les volontés libres et secrètes de Jésus-Christ; c'est même décider contre des faits qui nous sont révélés : car nous voyons que Jésus-Christ a distribué souvent la grâce aux âmes les plus égarées, telles que celle de saint Paul, et aux plus corrompues, comme la pécheresse qui arrosa ses pieds de ses larmes; et aux plus endurcis, comme certains pécheurs qui sont devenus de grands saints. Enfin vous supposez sans preuve que Jésus-Christ fait toujours ce qu'il nous apprend qu'il ne fait pas quelquefois, puisque l'exemple de Tyr et de Sidon nous montre qu'il ne donna point sa grâce à ceux qui en auroient profité, et qu'il l'offrit à ceux qu'il prévoyoit la devoir rejeter. Mais demandez à saint Augustin quelle disposition a pu attirer la grâce dans l'âme de saint Paul, il vous répondra : « Il n'y avoit en lui que de grands « démérites... A ces démérites, si grands et si mauvais, rien n'é- « toit dû que la peine; mais Dieu lui rendit le bien pour le mal[1]. » Si vous dites que l'ordre a pu demander certaines conversions, comme celle de saint Paul, qui fussent au-delà des règles de la distribution des grâces, je vous réponds deux choses. Premièrement, quel est cet ordre inviolable qui demande à n'être pas toujours suivi? Dès qu'on est réduit à faire de telles réponses, on peut soutenir tout ce qu'on veut; on fera toujours vouloir à l'ordre tout ce qu'on voudra : il demandera même à être violé. Secondement : il faut remarquer que quand saint Augustin parle ainsi de saint Paul, il se sert de cet exemple pour en tirer une conséquence sur la vocation purement gratuite de tous ceux qui sont appelés à la grâce; et il pose pour règle générale et absolue, qu'il n'y a *qu'une grande misère* qui précède en nous la *grande miséricorde* par laquelle nous sommes appelés à la grâce de Jésus-Christ. « Si Dieu, dit-il[2], ne « pouvoit point ôter la dureté du cœur, il ne diroit pas par son « prophète : *Je vous ôterai ce cœur de pierre, et je vous en donnerai* « *un de chair*... Ne seroit-ce donc pas une extrême absurdité que « de dire que le mérite de la bonne volonté a précédé dans l'homme, « afin que le cœur de pierre lui fût ôté; puisque le cœur de pierre « lui-même ne signifie qu'une volonté très-dure et très-inflexible à « l'égard de Dieu? » Vous voyez que saint Augustin prouve, par ces paroles de l'Ecriture, que quand la grâce nous est donnée, non-seulement elle ne trouve en nous aucun mérite, mais elle n'y trouve

[1] *De Grat. et lib. Arbit.*, cap. v, n. 12, tom, x.
[2] *Ibid.*, cap. xiv; ix, 29.

pour toute disposition qu'une dureté et une inflexibilité extrême contre Dieu.

Si vous dites que la disposition naturelle des hommes est la règle selon laquelle il se détermine pour les prédestiner à la grâce, je conclus que vous combattez ce que nous venons de rapporter de saint Augustin ; que vous tombez dans une des plus dangereuses erreurs des semi-pélagiens.

Pourquoi le concluez-vous, me répondra-t-on? cette disposition naturelle ne justifie pas, elle attire seulement la justification.

Mais ne voyez-vous pas que le commencement de la foi, selon les semi-pélagiens, ne justifioit non plus que la disposition naturelle, qui, selon vous, attire la grâce? Ces hérétiques avouoient qu'il faut avoir, pour être juste, la pleine foi et la charité ; mais ils disoient que l'homme pouvoit, par son libre arbitre, commencer à croire, et que ce commencement de foi attiroit la grâce et la justification, quoiqu'il ne fût en lui-même qu'une disposition naturelle de la volonté : n'en dites-vous pas autant? Ne croyez-vous pas que certaines dispositions naturelles, *certaines propriétés dont l'âme est capable*, et qui conviennent à l'édifice que Jésus-Christ veut former, le déterminent à choisir certains hommes plutôt que d'autres? Si ces dispositions naturelles attirent la grâce, en sorte qu'elles déterminent Jésus-Christ à la répandre par sa prière, n'est-il pas vrai que ceux qui ont ces dispositions doivent les regarder comme la première source de leur prédestination? N'est-il pas vrai qu'on doit dire de cette disposition tout ce que les semi-pélagiens ont dit du commencement de la foi, puisque ce commencement de foi n'étoit, selon eux, qu'une disposition naturelle qui attiroit la grâce, comme les dispositions dont vous nous parlez? Cette disposition naturelle attirant la grâce qui justifie, saint Augustin concluoit, contre les semi-pélagiens, que cette disposition naturelle étoit le commencement du salut. Ne dois-je pas le conclure aussi contre vous? Ce qui est à l'égard de Jésus-Christ une règle pour sanctifier l'un plutôt que l'autre n'est-il pas la vraie source du discernement? N'est-ce pas là que commence l'œuvre du salut? Qu'y a-t-il donc à répondre? Faudra-t-il pousser l'égarement jusques à dire que saint Augustin et toute l'Eglise se sont trompés en condamnant cette opinion?

Il y a une grande différence, me dira-t-on peut-être, entre l'opinion que vous examinez ici, et celle des semi-pélagiens. Ces hérétiques croyoient que l'homme pouvoit, par son libre arbitre, commencer à croire et à être justifié, sans aucun secours mérité par

Jésus-Christ ; au lieu que l'auteur suppose que Jésus-Christ étant le chef de toute la nature, il est la cause méritoire de toutes les lumières de la raison et de toutes les grâces que nous recevons de Dieu créateur. Ainsi, on peut soutenir que ces dispositions naturelles qui attirent la grâce sont elles-mêmes des grâces ; car, quoiqu'elles soient naturelles, elles ne viennent pourtant à l'homme qu'autant qu'elles sont méritées par Jésus-Christ.

Il est vrai, répondrai-je, qu'en confondant les deux ordres différents de la création et de la réparation, vous prétendez que nous n'avons la raison même qu'autant qu'elle nous est méritée par le Sauveur, mais méritée comme il nous mérite l'air que nous respirons et la terre que nous foulons aux pieds : enfin cette raison, quoique méritée, n'est pourtant, de votre propre aveu, qu'une lumière purement naturelle ; et l'usage que l'homme en fait, sans la grâce médicinale de Jésus-Christ, ne se fait que par les seules forces de son libre arbitre blessé et malade. Si donc la bonne disposition, qui est le premier fondement du salut, vient de la seule raison, elle vient de la nature seule : or la nature, pour être, selon vous, méritée par Jésus-Christ, n'en est pas moins réellement nature, mais nature corrompue par le péché, mais nature abattue et impuissante pour toutes les œuvres qui ont rapport au salut. Remarquez que je ne dispute pas ici avec vous pour savoir si l'homme peut par sa seule raison, en l'état où il est, diminuer sa concupiscence, et lever les obstacles qui empêchent sa conversion ; je me borne à dire que quand l'homme diminueroit ainsi ses passions, il ne pourroit jamais déterminer par-là Jésus-Christ à lui donner sa grâce plutôt qu'à un autre. Jésus-Christ le peut suivant que les conseils éternels de Dieu l'y déterminent ; mais je soutiens que cette disposition de la volonté des hommes ne peut jamais par elle-même l'y déterminer. Si vous me contredites, vous renversez la vocation gratuite à la grâce, et vous mettez le premier fondement du salut dans cette disposition naturelle.

Remarquez encore que les semi-pélagiens n'auroient jamais disputé contre saint Augustin, si ce Père eût voulu se contenter du tempérament que vous cherchez ; ils auroient dit volontiers, aussi bien que vous, que ce qu'ils appeloient le commencement de la foi n'étoit qu'une disposition naturelle à croire, et plutôt une simple préparation à la grâce qu'un véritable acheminement vers la justice. Tout leur eût été bon, pourvu qu'on leur eût avoué que la grâce suivoit dans son cours les dispositions naturelles qu'elle trouvoit dans les volontés. Leur peine étoit de voir que Dieu préférât certains

hommes à d'autres, dans la vocation à la grâce, sans aucune raison de leur part pour ce discernement; ils prétendoient que Dieu vouloit INDIFFÉREMMENT le salut de tous, et qu'il ne préféroit les uns aux autres qu'à cause qu'ils étoient plus préparés à croire quand ils recevroient la grâce de la foi.

Quittons donc toutes les subtilités par lesquelles on peut éluder et obscurcir une autorité si manifeste. Ou vous croyez que cette bonne disposition naturelle n'est point une règle qui détermine Jésus-Christ, ou vous croyez que c'est une règle qui le détermine: si vous croyez que ce n'est point une règle qui le détermine, voilà donc Jésus-Christ qui, selon vous, se détermine pour le choix de ses frères adoptifs sans aucune raison et sans aucune règle. C'est dans cette élection arbitraire et comme fortuite que consistera le fond du mystère de la prédestination. Si vous soutenez, au contraire, que cette disposition naturelle est une règle qui détermine le choix de Jésus Christ, vous ne pouvez plus nier aux semi-pélagiens que Dieu, INDIFFÉRENT au salut de tous, ne soit déterminé à préférer les uns aux autres par leurs dispositions naturelles, et qu'ainsi le mérite humain ne soit la loi de la prédestination éternelle: d'où il faudra conclure que ce n'est point Dieu qui prévient par son choix la volonté humaine, et qui *la prépare*, mais que c'est, au contraire, la volonté humaine qui se prépare elle-même à la grâce, et qui en détermine le cours par sa bonne disposition.

Nous venons de voir ce qu'on peut dire contre l'auteur pour la grâce de la vocation qui fait entrer les hommes dans l'Eglise; mais on peut encore montrer qu'il ne se trompe pas moins à l'égard des justes: « Ceux qui ont la charité justifiante, dit-il [1], peuvent attirer « sur eux la grâce en deux manières plus efficaces. Ils le peuvent « par la nécessité de l'ordre, qui, à l'égard de Dieu, est une loi in- « violable; puisqu'ils peuvent, par le bon usage des secours qui « accompagnent toujours la charité, mériter sans cesse de nouvelles « grâces... Les justes peuvent (c'est Jésus-Christ qui parle) plus fa- « cilement me déterminer à prier pour leur sanctification que les « autres hommes. Les justes peuvent donc, en général, obtenir la « grâce par deux voies fort efficaces: et par le mérite de leurs priè- « res, l'ordre et la justice étant la règle inviolable des volontés di- « vines; et par la faveur particulière qu'ils ont auprès de moi ». Si l'homme peut *mériter sans cesse* de nouvelles grâces et *déterminer Dieu efficacement à les lui donner en vertu de l'ordre*, *qui est un*

[1] *Médit.*, XIII, n. 17.

titre de justice et une loi inviolable des volontés divines, l'Eglise se trompe quand elle enseigne que la grâce de la persévérance ne peut jamais être méritée par aucune grâce.

CHAPITRE XXX.

L'usage qu'on peut faire de la science moyenne, pour sauver ce système, ne sauroit convenir aux principes de la doctrine catholique, ni à ceux de l'auteur même.

Quoique nous ayons déjà souvent réfuté ce que l'auteur peut dire touchant la science conditionnelle, je crois qu'il n'est pas inutile de la traiter encore exprès dans un chapitre particulier. Peut-être l'auteur croit-il que cette science est le fondement de toutes les œuvres de Dieu. Dieu a prévu, dira-t-on, éternellement tout ce que voudroient toutes les créatures raisonnables qui étoient possibles, supposé qu'il les tirât du néant; et il en a tiré celles des volontés desquelles il a prévu que résulteroit le plus parfait ouvrage. C'est sur cette prévision qu'il a choisi non-seulement toutes les causes occasionnelles, mais encore toutes les autres natures intelligentes qu'il a créées. Ainsi, par rapport à cette prévision conditionnelle, il a choisi ce qu'il pouvoit créer de plus parfait.

A cela je réponds plusieurs choses, dont j'espère que chacune paroîtra décisive.

Premièrement, dans cette supposition, il eût été plus simple que Dieu eût créé d'abord les causes occasionnelles dont il prévoyoit que les volontés seroient conformes à son dessein : il n'auroit eu qu'à leur laisser gouverner son ouvrage, sans y mettre des lois générales. Voilà donc les lois générales qui sont superflues; et par conséquent ce système est faux, puisqu'il n'est pas le plus simple que Dieu pouvoit choisir pour former le monde tel que nous le voyons.

Secondement : si Dieu choisit, dans la création des âmes, celles qui voudroient ce qui convient le mieux à la perfection de son ouvrage ; pourquoi est-ce qu'il en choisit un nombre beaucoup plus grand de celles dont il prévoit la perte, que de celles dont il prévoit le salut? Est-ce qu'il convient à l'ordre et à la perfection de l'ouvrage de Dieu qu'il y ait beaucoup plus de réprouvées que d'élus? Non, répondra peut-être l'auteur; mais, parmi toutes les âmes possibles, Dieu n'en voyoit point parmi lesquelles il dût y en avoir un moindre nombre de réprouvées que parmi celles qu'il a produites. Ainsi, il a choisi ce qu'il a prévu qui seroit meilleur. Mais si

l'auteur s'attache à cette réponse, voici des inconvénients qui l'accableront. Comment prouvera-t-il que Dieu ne pouvoit point trouver, dans sa puissance infiniment féconde, des âmes qui auroient été disposées à vouloir ce que veulent celles qui parviennent au royaume du ciel? Osera-t-il dire qu'il n'y en avoit aucune de possible au-delà de celles que Dieu a produites? Soutiendra-t-il que Dieu n'avoit pas pas la puissance d'en produire d'autres qui auroient été parfaitement semblables en tout à celles qui parviennent à la vie éternelle, excepté ce qu'on appelle la différence numérique?

De plus, supposé que Dieu se détermine dans ce choix sur la science conditionnelle, pourquoi n'a-t-il pas laissé dans le néant les âmes dont il prévoyoit la perte éternelle? Il leur eût mieux valu, selon la parole expresse de Jésus-Christ, de n'avoir jamais été tirées du néant: pourquoi donc ne les y a-t-il pas laissées? Pourquoi n'a-t-il pas borné la création des âmes au nombre de celles qui devoient obtenir la vie éternelle? D'où vient donc que Dieu a choisi celles qui devoient périr, lui qui, selon cette opinion, est déterminé dans ce choix par les volontés qu'il prévoit que les créatures auront? Est-ce que le péché et la damnation de ces âmes, que Dieu a prévus, ont déterminé Dieu à les créer? est-ce que la damnation de ces âmes étoit nécessaire à la perfection de son ouvrage? Est-ce la prévision de la chute des mauvais anges qui a fait résoudre à Dieu de les créer? est-ce la prévision du péché d'Adam qui a déterminé Dieu à créer cet homme? Est-ce la trahison de Judas qui a déterminé Dieu à créer l'âme de ce malheureux et perfide disciple de Jésus-Christ? Est-ce l'impénitence finale de tous les réprouvés qui détermine Dieu à les tirer du néant? Si cela est, l'Ecriture se trompe quand elle parle ainsi: *Ne dites pas: Dieu m'a trompé*[1], *car les impies ne lui sont pas nécessaires,* et c'est avec raison que les hérétiques de ces derniers temps ont soutenu, contre l'Eglise catholique que Dieu réprouve par une volonté absolue et positive ceux qui périssent, pour manifester sa justice inflexible.

Troisièmement, supposé que Dieu eût choisi dans la création les âmes parmi lesquelles il prévoyoit qu'il y en auroit moins de réprouvées, il faut dire aussi que Jésus-Christ, dans la distribution des grâces, prie pour celles qu'il prévoit en devoir faire un meilleur usage. Cependant saint Augustin nous a fait remarquer que Jésus-Christ, tout au contraire, donne des grâces à ceux de Corozaïn et de Bethsaïde, qui les rejettent, et ne les donne point à ceux de Tyr et

[1] *Implanavit*, Eccli., xv. 12.

de Sidon, qui auroient fait pénitence dans le cilice et dans la cendre. L'auteur répondra-t-il que Jésus-Christ auroit bien voulu préférer ceux de Tyr et de Sidon, mais qu'il falloit, selon l'ordre, qu'il cherchât d'abord les *brebis perdues de la maison d'Israël* [1]? Mais pourquoi l'ordre l'obligeoit-il à préférer ce peuple *dur et incirconcis de cœur* [2], ce peuple *chargé du sang de tous les prophètes* [4], aux gentils qui auroient *fait fructifier le royaume de Dieu* [3]? L'ordre devoit-il, à cause du nom d'Abraham, *laisser marcher toutes les nations dans leurs voies* [5] égarées, pour leur préférer les Juifs, qui n'étoient point les *imitateurs de sa foi?* Si Dieu se règle dans ses choix sur l'usage qu'il prévoit que les hommes feront de ses grâces, ne devoit-il pas les transférer d'abord à ces peuples qui *regardoient son Christ venir de loin* [6], comme disent les prophètes, dont le *Christ étoit le désiré* [7], *dont il étoit l'attente* [8], et qui devoient bientôt après devenir, par leur foi, les vrais enfants et les vrais héritiers d'Abraham et de ses promesses? Du moins Jésus-Christ ne devoit-il pas attirer à lui les Tyriens et les Sidoniens, comme il attira la Cananéenne et Zachée, afin qu'ils entendissent sa parole, qu'ils reçussent sa grâce, et qu'ils pussent porter son nom à tous les autres peuples disposés à croire? C'est sans doute ce qu'il auroit fait si son dessein eût été de choisir entre tous les hommes ceux dont il prévoyoit que les volontés seroient fidèles à sa grâce. D'ailleurs, il n'est pas question de chercher ici des raisons pour lesquelles Jésus-Christ n'étoit pas libre d'offrir sa grâce aux Tyriens et aux Sidoniens : il s'agit d'une autorité précise qu'il n'est pas permis d'éluder. De cet exemple, saint Augustin conclut généralement pour l'Eglise catholique, contre les semi-pélagiens, que Dieu ne règle point la distribution de ses grâces sur cette prévision des mérites futurs : oseriez-vous combattre cette conséquence?

Quatrièmement, remarquez que cette opinion sera condamnée par tous ceux qui soutiennent la science moyenne. Elle suppose que la prédestination de Jésus-Christ n'a point été purement gratuite; car, selon cette opinion, il faut dire que le Verbe divin s'est uni à l'âme qu'il a prévue devoir être, par tous ses désirs libres, la plus digne

[1] MATTH., XV, 25.
[2] *Act.*, VII, 21.
[3] LUC., XI, 50.
[4] MATTH., XXI, 43.
[5] *Act.*, XIV, 15.
[6] *Num.*, XXIV, 17. JÉRÉM., XXXI, 3.
[7] *Agg.*, II, 8.
[8] *Genes.*, XLIX, 10.

de cette union. D'ailleurs, Dieu ayant formé l'univers, comme dit l'auteur, *pour le monde futur, pour la céleste Jérusalem*, il faut que l'anteur dise que Dieu n'auroit pu former le monde s'il n'eût prévu que certaines âmes voudroient profiter de la grâce de Jésus-Christ. Cela étant, voilà la prédestination à la grâce, c'est-à-dire la vocation aux premières grâces du christianisme, qui est uniquement fondée sur la prévision conditionnelle des mérites futurs, comme les semi-pélagiens l'ont soutenu contre saint Augustin.

Cinquièmement, l'auteur doit expliquer son sentiment sur la manière dont Dieu meut les volontés. Dieu, lui dirai-je, inspire-t-il efficacement aux créatures intelligentes les désirs qui conviennent à la plus grande perfection de l'ouvrage? S'il les leur inspire efficacement, la science conditionnelle est inutile pour lever les difficultés. Si cela est, on ne peut pas dire que Dieu crée une âme parce qu'il prévoit qu'elle voudra ce qu'il faut; mais on doit dire, au contraire, qu'il prévoit qu'elle voudra ce qu'il faut, parce qu'il le lui fera vouloir.

Si vous dites que Dieu ne leur inspire point efficacement ces désirs, comment Dieu peut-il savoir qu'elles les forment d'elles-mêmes? L'auteur a-t-il oublié que, selon lui, Dieu ne peut *connoître que ce qu'il produit*, et qu'*aucun objet hors de lui ne peut lui donner aucune connoissance?* Mais ces natures intelligentes, comment peuvent-elles produire en elles-mêmes, par elles-mêmes, des désirs qui augmentent sans doute leur propre perfection, et qui donnent à l'ouvrage de Dieu pris dans son tout une excellence que Dieu n'auroit pu lui donner par lui-même? Ne sont-elles pas les causes réelles et immédiates de ces nouveaux degrés de perfection, et par conséquent ne sont-elles pas, selon l'auteur, des divinités, puisqu'un de ses plus grands principes est que toute cause réelle du moindre effet qu'on puisse concevoir dans toute la nature est *quelque chose d'infini et de divin?*

Sixièmement, n'est-il pas pitoyable de représenter Dieu, non comme *faisant tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et sur la terre, comme tenant les cœurs des hommes dans ses mains,* mais, au contraire, comme étant réduit à ne pouvoir jamais exercer sa puissance, s'il ne trouve dans la liberté de ses créatures ce qu'il ne peut trouver en lui-même? Voilà sans doute une doctrine que tous les théologiens catholiques, sans exception, détestent; il n'y en a aucun, parmi ceux mêmes qui n'admettent point la grâce efficace, qui ne croient que Dieu dispose tellement la grâce avec les circonstances, qu'il fait vouloir infailliblement aux hommes ce qu'il lui plait.

Ne dis-je pas la même chose, répondra peut-être l'auteur? et n'ai-

je pas encore au-dessus de ces théologiens l'avantage de reconnoître que la grâce est naturellement efficace par elle-même, puisque c'est un plaisir sensible qui fait le contrepoids de la concupiscence? Cette évasion est inutile, lui répondrai-je; car la principale chose que tous les théologiens reconnoissent que Dieu fait quand il lui plait, c'est de faire mériter les hommes. J'avoue que, selon vous, Dieu peut, quand il lui plaira, faire vouloir aux hommes ce qui est bon: mais comme il ne le peut, selon vos principes, qu'en surmontant la concupiscence par la grâce, et que l'homme ne mérite qu'autant qu'il est dans l'équilibre, lorsqu'il se détermine à vouloir le bien; il s'ensuit, selon vous, que si Dieu détermine efficacement l'homme à une bonne œuvre par une grâce forte qui emporte la balance, alors l'homme veut le bien sans mériter, et qu'ainsi Dieu, par l'efficace de sa grâce, ne peut jamais s'assurer de faire mériter l'homme, puisque c'est cette efficace même qui l'empêche de mériter.

Peut-être que ce que je viens de dire mériteroit une plus grande explication; mais, outre que ces choses n'ont besoin d'aucune preuve, puisque l'auteur en convient en termes formels, de plus, j'achèverai de donner un plein éclaircissement sur cet article, quand nous examinerons la manière dont l'auteur prétend que la grâce agit sur les volontés.

Enfin je veux bien supposer que cette doctrine soit aussi édifiante qu'elle est indigne de Dieu et capable de soulever tous les chrétiens; si l'auteur s'y attache, je vais lui montrer qu'il détruit par-là tout son système de ses propres mains. Si Dieu a tellement voulu les effets qu'il a tirés des causes occasionnelles pour la perfection de son ouvrage, qu'il ne les a établies qu'à cause qu'il a prévu qu'elles désireroient ces effets; s'il est vrai qu'il se seroit abstenu de créer l'univers plutôt que de ne tirer pas ces effets de ces causes occasionnelles, n'est-il pas évident que ces effets particuliers sont la principale fin qu'il s'est proposée, et qu'il a voulu, non les effets en conséquence des désirs des causes occasionnelles, mais l'établissement des causes occasionnelles en vue des effets qu'il a prétendu en tirer? Ces effets n'étant pas renfermés dans les lois générales, il s'ensuit, selon la définition de l'auteur, que Dieu n'a pu les vouloir que par des volontés particulières. Ainsi les causes occasionnelles n'épargnant point à Dieu ces volontés particulières, il les a établies sans aucun fruit et contre l'ordre de sa sagesse. On voit par-là combien l'auteur se contrediroit lui-même, s'il soutenoit que la prescience conditionnelle des volontés des créatures est le fondement sur lequel Dieu a élevé tout son ouvrage.

CHAPITRE XXXI.

Si l'ordre déterminoit Jésus-Christ pour le nombre des hommes en faveur desquels il doit prier, il faudroit conclure que Dieu n'a aucune volonté de sauver tous les hommes.

Il est étonnant que l'auteur ait joint dans son système les deux extrémités les plus odieuses : d'un côté, pour éviter les volontés particulières, il semble dire que Dieu veut indifféremment le salut de tous ; qu'il n'a par lui-même que des volontés générales dans lesquelles aucune prédestination particulière ne peut se trouver ; qu'ainsi tout choix, toute préférence, toute prédestination des uns plutôt que des autres, a sa source dans la volonté humaine de Jésus-Christ, et par conséquent Dieu n'a eu par lui-même aucune bonne volonté pour l'âme de saint Paul, plus que pour celle de Judas. Je laisse à juger au lecteur combien cette doctrine, non-seulement est contraire au dogme catholique, mais encore doit faire horreur à la piété chrétienne.

Voici une seconde extrémité également affreuse, dans laquelle il faut que le système de l'auteur le précipite malgré lui : c'est que l'ordre a réglé le nombre des élus, et par conséquent Dieu n'a pu, en aucun sens, vouloir sauver un plus grand nombre d'hommes que ceux qui sont sauvés ; car il ne peut en aucun sens vouloir ce que sa sagesse, son ordre immuable et son essence infiniment parfaite, ne permettent pas. Comment prouvez-vous, me dira-t-on peut-être, que l'ordre, selon l'auteur, a déterminé le nombre des élus ?

Le voici : c'est que l'édifice du corps de l'Eglise est le dessein de la sagesse éternelle ; cet édifice doit avoir une certaine grandeur et des proportions. S'il étoit immense et sans ordre, il seroit indigne de Dieu. Vous vous étonnez peut-être que sur un tel raisonnement je conclus que l'ordre ne permet pas le salut de tous les hommes. En raisonnant ainsi, je ne fais pourtant que suivre les paroles expresses de l'auteur. Ecoutez ce qu'il fait dire à Jésus-Christ [1] : « J'agis ainsi sans cesse pour faire entrer dans l'Eglise le plus d'hommes que je puis, agissant néanmoins toujours avec ordre, et ne voulant pas rendre mon temple difforme à force de le rendre grand et ample. » Ces paroles sont sans doute claires et décisives pour marquer que l'ordre restreint Jésus-Christ dans certaines bornes précises pour la sanctification des hommes. Mais en voici d'autres

[1] *Médit.*, XIV, n. 15.

qui sont encore plus évidentes : « Ma charité, dit Jésus-Christ dans « les *Méditations* de l'auteur[1], est si grande qu'elle s'étend à tous « les hommes, et que, si l'ordre me le permettoit, tous seroient « sauvés. » Il dit encore plus bas, sur les miracles qui se feront dans les pays où l'Evangile sera nouvellement prêché[2] : « Ces mi- « racles me fourniront plus de matériaux que je n'en ai besoin. » Il ajoute[3] : « Je dois régler mes désirs ou mon action sur l'ou- « vrage que je construis..... J'agis comme je dois en consultant le « Verbe en tant que raison, en tant que sagesse éternelle, consul- « tant l'ordre dont tu n'as qu'une connoissance fort imparfaite. Si je « réglois mes dons uniquement sur la connoissance des événements « libres, l'ordre de la grâce ne seroit plus digne de la sagesse in- « finie de Dieu. Il n'est pas nécessaire que je te le prouve, et ton « attention est déjà trop fatiguée. Ma conduite dans la construction « de mon ouvrage doit porter le caractère d'une cause occasionnelle « et d'un esprit fini. »

Voilà donc, selon l'auteur, Dieu qui veut *indifféremment* le salut de tous les hommes ; et Jésus-Christ, *dont la charité est si grande qu'elle s'étend à tous.* Mais tous ne sont pourtant pas sauvés, parce que l'ordre arrête dans certaines bornes, et les volontés générales de Dieu, et les désirs particuliers de Jésus-Christ.

Mais encore, pourquoi l'ordre marque-t-il des bornes aux bontés de Dieu et à la prière du médiateur? *C'est,* répond Jésus-Christ, *que j'agis comme je dois, en consultant le Verbe en tant que raison, en tant que sagesse éternelle, consultant l'ordre.* Mais encore, cet ordre consulté, que dit-il? Il dit que sans ces bornes *l'ordre de la grâce ne seroit plus digne de la sagesse de Dieu.* Mais pourquoi n'en seroit-il plus digne? Le voici enfin. *C'est que ma conduite dans la construction de mon ouvrage doit porter le caractère d'une cause occasionnelle et d'un esprit fini.*

Je ne m'arrête point à combattre cette étrange raison, que l'auteur met en la place des paroles de saint Paul. *O profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu!* Je ne pourrois répondre que quand Jésus-Christ auroit pensé à tous les hommes, et prié efficacement pour chacun d'eux en particulier, leur nombre étant borné, son action et sa conduite n'auroient pas laissé de *porter* encore *le caractère d'une cause occasionnelle et d'un esprit fini ;* mais je me contente de suivre l'auteur pas à pas, sans le contredire. Vous

[1] *Médit.*, XII, n. 27.
[2] *Ibid.*, n. 28.
[3] *Ibid.*, n. 29.

remarquerez qu'il passe toujours par des termes vagues et superficiels sur la difficulté. Quand il s'agissoit du choix des prédestinés, il nous disoit que Dieu répand la grâce sur les *âmes qui sont semblables à l'idée qui sert à régler les désirs de Jésus-Christ; et cette idée étoit celle de certaines propriétés dont l'âme en général étoit capable, desquelles Jésus-Christ a une connoissance parfaite.*

C'étoit l'*idée de certaines beautés dont Jésus-Christ veut orner son Epouse, et qui nous sont entièrement inconnues.* Vous voyez quelle obscurité il affecte. Maintenant qu'il est question du nombre des élus, il dit : *L'ordre de la grâce ne seroit plus digne de la sagesse infinie de Dieu ; il n'est pas nécessaire que je te le prouve* (c'est pourtant de quoi il seroit question): *ton attention est déjà trop fatiguée. Ma conduite dans la construction de mon ouvrage doit porter le caractère d'une cause occasionnelle et d'un esprit fini.* Mais enfin tirera-t-il de là une conclusion claire et précise pour prouver que Jésus-Christ ne doit pas faire entrer dans l'Eglise par sa prière tous les hommes, dont le nombre est fini? Nullement ; au contraire, voici la dernière décision qu'il donne [1] : « Tu n'es pas en état de com-« prendre clairement pourquoi l'ordre que je suis dans mon action, « et la proportion que je veux mettre dans mon ouvrage, empêchent « que je ne puisse sauver tous les hommes ». Et encore [2] : « Mes « désirs sont réglés par l'ordre, qui est la loi que je suis inviolable-« ment, et dont tu n'as qu'une connoissance fort imparfaite ».

Les raisons pour lesquelles l'ordre ne permet pas le salut de tous les hommes sont donc, selon l'auteur, très-difficiles à entendre. Mais il est pourtant très-certain que c'est l'ordre qui ne le permet point : d'où je conclus qu'il ne falloit point faire des livres, ni former un long système, plein de termes mystérieux, pour finir par une telle réponse. L'auteur n'avoit qu'à dire, pour aplanir en deux mots tout le mystère de la prédestination : Si tous les hommes ne sont pas sauvés, c'est que l'ordre s'y oppose. Ne me demandez pas pourquoi il s'y oppose, car les raisons en sont impénétrables.

Au reste, qu'on ne s'étonne point si l'auteur a parlé ainsi. Ce n'est point sa faute, c'est celle de la cause qu'il soutient. Que pouvoit-il dire, s'étant engagé à la soutenir? S'il avoit dit que Dieu, indifférent pour le nombre des élus, l'avoit laissé déterminer à Jésus-Christ, l'édifice de la Jérusalem céleste ne seroit plus l'ouvrage de la Sagesse éternelle, mais seulement celui de la volonté humaine du Sauveur. Cette volonté humaine auroit décidé de toute la perfec-

[1] *Médit.*, XIV, n. 15.
[2] *Ibid.*, XII, n. 20.

tion de l'ouvrage de Dieu, sans être assujettie à consulter l'ordre. Rien ne seroit plus monstrueux que de voir l'ordre pour parvenir à sa fin, qui est la plus grande perfection de l'ouvrage, établir une cause occasionnelle, qui, sans consulter l'ordre, se détermineroit librement pour borner l'ouvrage au degré de perfection qu'il lui plairoit. Mais, outre cet embarras pour la philosophie, l'auteur craignoit encore de soulever tous les théologiens contre lui, il voyoit bien qu'on seroit scandalisé d'entendre dire que Dieu a été indifférent pour le nombre des élus, et que c'est Jésus-Christ, comme homme, qui l'a déterminé. Etre indifférent pour le nombre des élus n'est point vouloir sincèrement sauver tous les hommes ; au contraire, c'est ne se soucier d'aucun d'eux. Le général d'une armée n'a point une véritable volonté pour sauver tous les déserteurs, s'il est indifférent pour le nombre de ceux à qui on fera grâce, et s'il le laisse tranquillement décider par un officier inférieur, sans lui recommander au moins d'en sauver le plus grand nombre qu'il pourra. L'auteur a bien senti cet inconvénient : pour l'éviter, il a voulu dire que Dieu et Jésus-Christ vouloient tous deux le salut de tous les hommes, mais que l'ordre ne le permettoit pas ; et il a espéré que ce mot d'ordre éblouiroit tous les lecteurs ; mais nous l'avons, dès le commencement de cet ouvrage, examiné de trop près pour nous y laisser surprendre. Si l'ordre ne permettoit pas le salut de tous les hommes, l'ordre étant la Sagesse éternelle, que Dieu, comme dit l'auteur, *aime d'un amour substantiel et nécessaire*, Dieu ne pouvoit vouloir en aucun sens, le salut de tous les hommes. Dieu ne peut jamais vouloir, en quelque sens qu'on le prenne, ce qu'il ne pourroit faire sans cesser d'être simple dans ses voies, sans cesser d'être sage, sans cesser d'être infiniment parfait, sans cesser d'être Dieu. L'ordre et l'essence divine sont la même chose ; la volonté de Dieu est son essence même : si donc l'ordre rejette le salut de tous, la volonté de Dieu, bien loin de désirer le salut de tous, le rejette invinciblement.

Je laisse au lecteur à juger combien cette doctrine doit offenser toutes les oreilles chrétiennes. L'ordre, qui est Dieu même, rejette invinciblement le salut de tous, parce qu'il aime mieux en sacrifier la plus grande partie à une damnation éternelle, que de prendre, pour les sauver tous, une méthode un peu moins simple. Mais encore, prenez garde que ce qui l'empêche de les sauver tous, c'est qu'il est incapable d'avoir une bonne volonté particulière pour chacun d'eux. Ainsi, non-seulement il n'a pas voulu le salut de tous, mais il ne pouvoit le vouloir : il étoit incompatible avec son essence ;

et cette essence, qui est l'infinie bonté, ne sauroit souffrir plus d'élus qu'il n'y en a ; un seul au-delà du nombre marqué eût détruit cette essence en violant l'ordre.

L'auteur réunit par là dans sa doctrine les plus affreuses conséquences des deux opinions extrêmes. D'un côté, il ôte la consolation de penser que Dieu aime particulièrement certains hommes ; et il le représente entièrement INDIFFÉRENT en lui-même pour le choix de ceux qui régneront avec Jésus-Christ. De l'autre, il représente la volonté divine essentiellement déterminée à restreindre dans certaines bornes le nombre des élus. En cela il prend le contre-pied de la foi catholique, qui enseigne que Dieu a véritablement, et une volonté générale pour le salut de tous les hommes sans exception, et des volontés particulières de préférence pour la distribution des grâces en faveur de certains hommes qu'il veut attirer à Jésus-Christ son fils.

CHAPITRE XXXII.

L'auteur doit reconnoître que, selon ses principes mêmes, Dieu pouvoit, sans multiplier ses volontés particulières, sauver tous les hommes.

Quelle différence y a-t-il, demanderai-je à l'auteur, entre une cause réelle et une cause occasionnelle ? C'est, me répondra-t-il, que la cause réelle est en elle-même la vraie puissance et la vraie action qui produit l'effet, et que la cause occasionnelle étant par elle-même stérile et impuissante pour produire l'effet, la vraie cause, qui est Dieu, la choisit arbitrairement, en sorte que l'effet n'est attaché à elle qu'à cause du pur choix que Dieu a fait librement d'elle, pour agir à l'occasion de ses volontés. Ainsi, il est certain que les effets n'ont aucune liaison ni aucun rapport de nature avec leurs causes occasionnelles : ce n'est qu'une liaison d'institution. Cela posé, voici ce que je demande à l'auteur : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas pris pour cause occasionnelle des grâces la prière générale de Jésus-Christ pour tout le genre humain, plutôt que sa prière pour chaque particulier ? Pourquoi n'a-t-il pas pris sa prière pour chaque genre de pécheur, pour chaque nation, pour chaque siècle, plutôt que sa prière pour chaque homme désigné personnellement ? Si Dieu avoit pris pour cause occasionnelle des grâces la prière de Jésus-Christ pour le genre humain en général, un seul désir de Jésus-Christ, si vous le voulez, l'offrande qu'il a faite *entrant dans le monde : Alors j'ai dit :*

Voilà que je viens pour faire, ô Dieu, votre volonté[1], auroit répandu la grâce sanctifiante sur tous les hommes de tous les siècles, sans exception. Si Dieu avoit pris pour cause occasionnelle des grâces la prière de Jésus-Christ pour les différents genres de pécheurs, ou pour les nations, ou pour les siècles entiers, un fort petit nombre de désirs de l'âme de Jésus-Christ auroit répandu un déluge de grâce et de sainteté sur toute la face de la terre; et, comme ces désirs pouvoient avoir, de l'aveu même de l'auteur, un effet rétroactif sur les siècles qui ont précédé la naissance du Sauveur, ce petit nombre de désirs auroit sauvé tous les hommes, depuis Adam jusqu'à ceux qui verront la consommation des siècles. Ce plan étoit très-général, très-simple; il épargnoit l'éternelle damnation d'un nombre prodigieux d'âmes qui sont les images vivantes de Dieu. D'où vient que Dieu, qui veut le salut de tous les hommes, autant qu'il peut les sauver sans volontés particulières, n'a pas pris ce dessein, où tout le genre humain seroit sauvé par des volontés générales?

C'est, me répondra peut-être l'auteur, qu'il ne faut point à Dieu des causes occasionnelles pour les choses générales; il ne lui en faut que pour les particulières. Si Dieu eût voulu sauver tous les hommes sans exception, par une loi générale pour la distribution des grâces, il n'auroit pas eu besoin d'établir un médiateur dont les volontés particulières déterminassent le cours de la grâce dans le cœur des hommes; il ne lui auroit fallu que faire une loi générale pour répandre sa grâce sur tous les hommes jusques à une certaine mesure.

Si donc, répondrai-je, Dieu a pu sauver tous les hommes par une volonté très-générale, très-simple, et, par conséquent, selon vous, très-parfaite, pourquoi a-t-il mieux aimé établir une cause occasionnelle bornée, et faire ainsi périr tant d'âmes? Est-il plus parfait et plus glorieux à Dieu de ne sauver qu'un petit nombre d'hommes par l'établissement d'une cause occasionnelle, qui n'ajoute, comme nous l'avons vu, qu'une gloire accidentelle et bornée à sa gloire infinie et naturelle, que de sauver tous les hommes par une bonté immédiate et générale qui eût été très-simple et très-parfaite?

Mais il falloit, dira l'auteur, que l'ouvrage de Dieu fût digne de lui; il ne pouvoit l'être que par l'incarnation: il falloit une réparation du péché et un médiateur.

[1] *Hebr.*, x, 5, 9.

Eh bien! je suppose, répondrai-je, que le Verbe se seroit incarné; je suppose même qu'il auroit été notre médiateur : mais enfin, puisque sa médiation devoit être la cause occasionnelle distributive des grâces, pourquoi Dieu n'attachoit-il pas cette distribution à la prière du médiateur en général pour tous les hommes, ou pour les divers genres de pécheurs, ou pour chaque nation, ou pour chaque siècle?

Mais Jésus-Christ, dira l'auteur[1], « ne pense pas actuellement « aux circonstances infinies de la combinaison de la nature et de la « grâce, lesquelles peuvent rendre inutiles les secours qu'il donne « aux justes. »

A cela je réponds que Dieu pouvoit, sans rendre Jésus-Christ attentif à tout ce détail de circonstances, lui montrer le plus haut degré où monteroit la concupiscence des hommes; après quoi Jésus-Christ n'auroit eu qu'à demander pour tout homme un degré de grâce supérieur au degré de concupiscence. Cette voie étoit simple et générale; il ne falloit à Jésus-Christ qu'une simple connoissance très-générale et très-bornée dont tout homme est capable; il ne lui falloit avec cette pensée qu'un seul désir pour obtenir ce degré de grâce, et tous les hommes étoient sauvés.

De plus, voici un raisonnement que je tire des principes de l'auteur contre lui : « Je sais toutes choses, mon fils (c'est ce qu'il fait « dire à Jésus-Christ[2]), mais je ne pense pas actuellement à toutes « choses..... Je possède véritablement tous les trésors de la sagesse « et de la science de Dieu ; mais occupé comme je suis à l'objet qui « fait mon bonheur, objet infini, moi qui suis fini, je ne dois pas « toujours vouloir penser actuellement à des causes qui ne me sont « pas nécessaires pour exécuter mes desseins. » Mais, supposé qu'il ait le dessein de sauver tous les hommes, et qu'il puisse le faire en pensant à eux, ne doit-il pas vouloir penser actuellement à tous les hommes pour répandre la grâce sur eux? Il est inutile d'alléguer que *les circonstances de la combinaison de la nature et de la grâce sont infinies,* et que la capacité de l'âme de Jésus-Christ n'est pas assez étendue pour voir actuellement tout ce que renferme le Verbe en tant que Verbe.

N'avons-nous pas vu que la prière de Jésus-Christ en général pour tous les hommes pouvoit être la source des grâces, en sorte que Dieu l'auroit donnée à chacun quand Jésus-Christ l'auroit demandée pour tous? Dans cette supposition, Jésus-Christ n'auroit pas eu be-

[1] *Médit.,* XII, n. 29.
[2] *Ibid.,* n. 28.

soin de connoître distinctement et actuellement chaque homme en particulier. De plus, cette combinaison ne pouvoit surmonter la cause occasionnelle; puisque la cause occasionnelle étoit maîtresse de cette combinaison même en deux manières. Premièrement, Jésus-Christ pouvoit, sans entrer dans aucun détail, assurer à tout homme une grâce supérieure aux plus forts mouvements de la concupiscence. Je veux bien supposer avec l'auteur, contre la vérité, qu'une grâce si forte auroit souvent empêché le mérite : mais enfin elle auroit toujours empêché le mal; souvent elle auroit fait exercer la vertu, et tous les hommes seroient sauvés. Secondement, l'auteur ne peut nier que Jésus-Christ n'eût la puissance d'accommoder l'ordre de la nature avec celui de la grâce. La foi chrétienne, comme nous l'avons vu, ne nous permet pas de douter que les afflictions, les maladies, la mort et tous les autres accidents naturels, n'entrent dans l'ordre de la grâce pour le salut des élus. Les miracles sont même des événements contre l'ordre de la nature, qui servent à celui de la grâce. Si Dieu, selon l'auteur, ne les a pas voulus particulièrement, il faut qu'il dise que Jésus-Christ les a demandés, et qu'il a, en qualité de cause occasionnelle, une puissance acquise sur toutes les choses naturelles qui ont rapport au salut. Cela étant, ne pouvoit-il pas, sans blesser l'ordre, et sans multiplier les volontés de son Père, empêcher la concupiscence des hommes de croître au-dessus d'un certain degré? Il est inutile de dire qu'il n'y étoit pas obligé, il le pouvoit; et en le pouvant, pourquoi ne l'a-t-il pas fait : puisqu'il désiroit si ardemment le salut de tous les hommes sans exception, et qu'il l'eût procuré infailliblement par un tel moyen? Enfin, le nombre des hommes étant fini, Dieu n'a-t-il pas pu mettre dans le cerveau de Jésus-Christ des images distinctes de tous les hommes et de toutes leurs volontés? Ces images étant ainsi gravées, Jésus-Christ a pu connoître distinctement tous les hommes et toutes leurs volontés différentes.

Si l'auteur nie que le cerveau de Jésus-Christ ait pu contenir toutes ces images distinctes, je lui dirai : Selon vous-même, Dieu a formé dans les entrailles d'Eve autant de moules séparés qu'il y aura d'hommes descendus d'elle jusqu'à la fin des siècles; bien plus, vous ne pouvez nier qu'outre ces moules il y en avoit encore dans les entrailles d'Eve pour la formation d'un nombre prodigieux d'hommes dont la naissance étoit possible au-delà de ceux qui ont été formés. Oseriez-vous dire (j'ai honte de cette comparaison, tant elle est indécente, mais vous m'y forcez), oseriez-vous dire que Dieu n'ait pas pu de même ranger dans le cerveau de Jésus-Christ des

images très-déliées de tous les hommes et de toutes leurs volontés ? Après tout, le nombre de ces images seroit borné, et par conséquent il est possible. En avouant que Jésus-Christ *sait toutes choses, quoiqu'il ne pense pas actuellement à toutes choses,* vous avouez que les images de toutes choses sont gravées dans son cerveau ; car ces connoissances, de quelque manière qu'elles lui viennent, même par révélation, font toujours dans la substance du cerveau leur impression naturelle. De plus, si vous croyez que tous les hommes aient des grâces qui leur donnent un vrai pouvoir d'éviter leur damnation, vous ne pouvez vous dispenser de conclure que Jésus-Christ a pensé distinctement à chacun d'eux, et a prié en leur faveur, supposé que les désirs de Jésus-Christ pour chaque personne soient le principe des grâces qui nous sont distribuées. Ces vérités étant établies, je vous demande d'où vient que Jésus-Christ n'a pas pu prier successivement pour tous les hommes. Il n'est point nécessaire qu'il ait pensé actuellement à tous pour les sauver tous ; il suffit qu'il les ait connus tous, et qu'en quelque temps de la vie de chaque homme il ait demandé pour lui la grâce de la persévérance finale, c'est-à-dire une grâce plus forte que le plus haut degré de concupiscence qui devoit être dans cet homme.

Mais allons plus loin. Je suppose, contre la vérité manifeste, que Jésus-Christ ne pouvoit sauver tous les hommes sans penser actuellement et perpétuellement à tous. D'où vient qu'il ne l'a pu ? ce n'est point parce que *la capacité de son âme n'est pas assez étendue pour voir actuellement tout ce que renferme le Verbe.* Tout ce que renferme le Verbe est sans doute infini ; le nombre des hommes et de leurs volontés est, au contraire, fini : et c'est en vain que vous voulez vous représenter quelque chose d'infini dans la combinaison des deux ordres de la nature et de la grâce, puisque tout s'y réduit aux divers degrés de concupiscence qui tentent les hommes, et aux volontés qu'ils ont ; choses dont le nombre est certainement borné. Il faut bien que vous en conveniez, puisque vous dites que Jésus-Christ sait toutes ces choses, quoiqu'il ne pense pas actuellement à toutes. Ou Jésus-Christ n'y pense pas actuellement, parce que son âme est une intelligence trop bornée pour apercevoir distinctement d'une seule pensée tous ces objets peints dans son cerveau ; ou bien son âme n'y pense pas parce que l'ordre ne lui permet pas d'y être attentive. Si l'ordre ne permet pas qu'elle y soit attentive, il ne faut donc plus chercher dans les bornes de la cause occasionnelle ce qui empêche que tous les hommes sans exception ne soient sauvés. Il faut remonter à l'ordre, et dire : il n'y a qu'un certain nombre

d'hommes sauvés, et tout le reste périt, parce que l'ordre, qui est Dieu même, ne permet pas à l'âme de Jésus-Christ de prier pour un plus grand nombre d'hommes. Ainsi la volonté et la prière de Jésus-Christ n'expliquent plus rien sur le mystère de la prédestination. C'est vouloir éblouir le lecteur par des paroles pompeuses et vides de sens, que de parler encore de la cause occasionnelle.

Si, au contraire, vous soutenez que toutes ces images, dont nous avons tant parlé, sont distinctement gravées dans le cerveau de Jésus-Christ, mais que son âme est une intelligence trop bornée pour être actuellement attentive à toutes, souvenez-vous que le nombre de ces images est borné, et que Dieu pouvoit par conséquent, sans rendre cette âme infinie, lui donner une intelligence assez étendue pour les apercevoir toutes actuellement: non-seulement Dieu le pouvoit, mais il ne lui en auroit coûté aucune volonté particulière au-delà de celles qu'il a eues; car la volonté de créer une âme d'une intelligence plus étendue n'est pas moins simple que celle de créer une intelligence plus bornée. Allons encore plus loin: non-seulement Dieu a pu donner cette intelligence actuelle à l'âme de Jésus-Christ, mais il l'a fait; car le jugement dernier se fera, comme dit saint Paul[1], *en un moment, en un clin d'œil*. Dans ce moment Jésus-Christ verra, examinera et jugera tous les hommes, toutes leurs actions et toutes leurs pensées. Ce sera son âme qui fera le jugement; car il jugera en qualité de Fils de l'homme, parce que tout jugement lui a été donné[2].

Enfin, si l'âme de Jésus-Christ a cette capacité assez étendue pour penser actuellement à tous les hommes, vous ne pouvez plus dire que c'est l'impuissance où est la cause occasionnelle de penser actuellement à tous, qui l'empêche de les sauver tous sans exception. Si, au contraire, vous soutenez que l'âme de Jésus-Christ n'a pas cette capacité, je conclus que, selon vous, Dieu pouvoit sauver tous les hommes sans diminuer la simplicité de ses voies, en donnant à l'âme de Jésus-Christ cette capacité qui est bornée, et par conséquent possible: il ne l'a pas voulu faire: donc il est faux qu'il ait voulu sauver tous les hommes, selon vos principes.

[1] *I. Cor.*, XV, 52.
[2] JOAN., V, 22.

CHAPITRE XXXIII.

Les principales vérités du dogme catholique sur la grâce médicinale ne peuvent convenir avec l'explication que l'auteur donne de la nature de cette grâce.

L'auteur suppose deux sortes de grâce: l'une du Créateur, qui nous est pourtant méritée par Jésus-Christ; c'est la lumière naturelle de la raison: l'autre est la grâce du Rédempteur, c'est-à-dire que Jésus-Christ est la cause occasionnelle qui nous la distribue. Cette grâce médicinale « est un plaisir prévenant, un amour d'in-« stinct et d'emportement, un transport, pour ainsi dire[1]. Ce n'est « pas néanmoins, dit l'auteur au même endroit, que le plaisir soit « la même chose que l'amour, ou le mouvement de l'âme vers le « bien; mais c'est qu'il le cause ou le détermine vers l'objet qui « nous rend heureux. »

Voilà donc deux choses très-importantes à remarquer dans la doctrine de l'auteur. La première est que le vouloir et le plaisir sont deux choses toutes différentes, s'il est vrai que le plaisir cause et détermine le vouloir. La seconde chose est que la grâce médicinale de Jésus-Christ n'est point un vouloir, mais un plaisir prévenant, indélibéré: « C'est une grâce d'instinct et de sentiment; c'est une « sainte concupiscence qui contrebalance la concupiscence crimi-« nelle[2]. » Enfin, l'amour que ce plaisir produit « est un amour « semblable en quelque chose à celui dont on aime les plus viles des « créatures, dont on aime les corps[3]. » C'est pourquoi l'auteur conclut que Jésus-Christ « ne devoit pas aimer un bien infiniment « aimable, et qu'il connoissoit parfaitement digne de son amour, « comme l'on aime les biens qui ne sont pas aimables, et qu'on ne « peut connoître comme dignes d'amour... Son amour, pour être « pur, ou du moins pour être parfaitement méritoire, ne devoit « nullement être produit par des plaisirs prévenants. » Ajoutez que, selon l'auteur[4], « on ne mérite nullement lorsqu'on n'aime le vrai « bien que par instinct;..... parce que l'amour que le plaisir seul « produit est un amour aveugle, naturel et nécessaire. J'avoue, dit-« il, que lorsqu'on va plus loin que l'on n'est poussé par le plaisir, « on mérite... On fait un bon usage de sa liberté quand on suit sa

[1] *Traité de la Nature et de la Grâce,* IIIe disc., art. XVIII.
[2] *Médit.,* XII, n. 8.
[3] *Traité de la Nature et de la Grâce,* IIIe disc., art. XVII.
[4] *Ibid.,* art. XXIX, XXX.

« lumière, quand on avance, pour ainsi dire, librement et par soi-« même vers le vrai bien, soit qu'on ait été d'abord déterminé par « la délectation prévenante, ou par la lumière de la raison. » De tout ceci l'auteur conclut très-souvent que l'homme ne mérite qu'autant qu'il surpasse par son vouloir le plaisir de la grâce médicinale, et qu'entre deux actions extérieurement égales, celle qui s'est faite avec le plus de grâce est la moins méritoire ; au lieu que celle qui s'est faite avec moins de grâce s'étant faite avec moins de plaisir, elle a été plus libre, plus raisonnable, et par conséquent d'un plus grand mérite. « Ecoutez ceci, mon fils (c'est Jésus-Christ « qui parle[1]) : la grâce de sentiment diminue le mérite. Elle donne « sûrement la victoire, lorsqu'elle est excessive ; mais lorsque la « victoire est une suite nécessaire de son efficace, le vainqueur n'a « rien mérité. La vertu doit être aimée par raison et non par « instinct. » Si vous voulez savoir ce que l'auteur appelle *aimer « par instinct,* il vous répondra[2] « C'est l'aimer sans reconnoître « qu'elle soit bonne..... C'est par instinct que les ivrognes aiment « le vin : ils ne connoissent point par une vue claire de l'esprit « que le vin soit un bien ; ils le sentent confusément par le senti-« ment du goût. » Un peu plus bas, l'auteur ajoute que le *plaisir actuel,* quand il est le *principe* ou le *motif de l'amour, en corrompt la pureté.*

Voilà sans doute des principes bien contraires à ceux de saint Augustin. Ce Père dit sans cesse que la grâce médicinale de Jésus-Christ consiste dans une délectation intérieure ; et que plus on goûte de plaisir dans l'amour de Dieu, plus l'amour est ardent et parfait : il représente cette délectation comme un plaisir chaste, qui, bien loin de corrompre l'âme, ne fait pas moins sa perfection que son bonheur.

En effet, on peut s'empêcher de croire que la joie du Saint-Esprit ne soit un véritable plaisir ; mais oseroit-on dire que cette joie, fruit précieux de l'esprit divin, et par laquelle Jésus-Christ même a *tressailli,* ne soit un plaisir pur, et convenable à l'amour le plus méritoire ? Prenons donc garde à ce qui a trompé l'auteur ; le voici :

Il a voulu distinguer tout plaisir de tout vouloir ou de tout amour. Il est vrai que le plaisir qui vient à l'âme par le corps est distingué du vouloir et de l'amour. C'est une délectation prévenante et indélibérée qui saisit l'âme par le sens : ce sentiment, n'étant ni éclairé

[1] *Médit.,* XIV, n. 18.
[2] *Médit.,* XIV, n. 5.

ni libre, n'est pas une volonté. Ainsi, l'auteur ne connoissant point d'autre plaisir que ce sentiment prévenant et indélibéré, il a distingué par nécessité le plaisir d'avec l'amour et le vouloir ; par là il s'est égaré jusqu'à nous faire entendre que la grâce médicinale est un plaisir sensible.

Vous allez trop loin, me dira-t-on : il dit que c'est une grâce de sentiment, mais il ne dit pas que ce soit un plaisir sensible.

Il me suffit de montrer que, selon lui, ce plaisir et l'amour qu'il produit ont toute l'imperfection du plaisir et de l'amour sensible : c'est une *sainte concupiscence,* mais enfin une concupiscence *qui contrebalance la concupiscence* ordinaire; *c'est un amour semblable en quelque chose à celui dont on aime les plus viles créatures, dont on aime les corps* : c'est-à-dire, semblable, non pas quant à l'objet qu'il fait aimer, mais quant à la manière et au motif par lequel il remue l'âme; c'est un amour *aveugle et naturel,* et nécessairement indigne d'avoir possédé le cœur de Jésus-Christ; c'est un amour qui, ne faisant *aimer le vrai bien que par instinct, et sans connoître qu'il est le vrai bien, ne mérite nullement;* c'est un amour d'*instinct* semblable à celui *par lequel les ivrognes aiment le vin : le plaisir actuel* que Dieu répand dans cet amour *en corrompt la pureté.* Vous voyez donc bien que l'amour qui est uniquement produit par la grâce médicinale est un amour tout entier de concupiscence ; et que si l'objet est bon, du moins le mouvement de l'âme qui y tend est en lui-même aveugle, indélibéré, sans raison, et par conséquent désordonné comme la concupiscence. Aussi voyons-nous que l'auteur nous peint ce mouvement comme un mauvais amour d'un bon objet : *La vertu,* dit-il, *doit être aimée par raison et non par instinct,* au lieu que le plaisir prévenant *produit un amour semblable à celui dont on aime les plus viles créatures, dont on aime les corps.* Ainsi, il ne m'importe en rien de savoir si l'auteur prétend que cette grâce soit un plaisir sensible, c'est-à-dire, qui ait passé par les sens corporels : il me suffit que, selon lui, l'amour que ce plaisir produit a en soi-même tout le désordre de la concupiscence et des sentiments qu'elle cause.

Il est vrai que, selon l'auteur, l'objet vers lequel cet amour tend est bon; mais enfin il y tend par un mouvement désordonné, qui est le fond essentiel du désordre où est la volonté humaine depuis le péché. Mais encore il est important de remarquer comment est-ce que l'objet de cet amour est bon. Prenez garde que tout ce que nous aimons par concupiscence, nous ne l'aimons que pour nous-mêmes. Quand nous apercevons que le plaisir nous vient par quel-

que objet qui nous environne, nous nous attachons à cet objet par le seul amour du plaisir. Ainsi, à proprement parler, ce n'est point l'instrument de musique que j'aime; je cherche seulement en lui le plaisir, qui est le seul véritable objet de tout mon amour. Si donc la grâce médicinale ne fait qu'exciter en moi une seconde concupiscence, et que me faire sentir un plaisir prévenant en pensant à Dieu, cette grâce ne me fait non plus aimer Dieu que comme j'aime l'instrument de musique. Pour parler exactement, je n'aime d'un vrai amour ni l'un ni l'autre; mais je cherche en Dieu, comme dans l'instrument de musique, le plaisir qui est l'unique objet de mon amour : d'où je conclus que quoique l'objet extérieur de mon amour soit bon quand je pense à Dieu, il ne laisse pas d'avoir en lui-même toute la corruption de la concupiscence et tout le désordre de la nature, qui depuis le péché rapporte tout à elle-même, et n'aime rien que pour son plaisir.

Si cela est, la grâce de Jésus-Christ, bien loin d'être médicinale, n'est qu'un poison : au lieu de guérir l'homme de sa maladie, qui consiste essentiellement à aimer le plaisir prévenant, sans consulter la raison, elle le plonge dans l'amour du plaisir prévenant, et elle l'entraîne par un instinct aveugle, semblable à celui *dont les ivrognes aiment le vin*. Peut-on douter que tout exercice de cet amour aveugle du plaisir n'en augmente le poids et l'habitude, et par conséquent que cette grâce de sentiment qui accoutume de plus en plus l'âme à être ébranlée par des plaisirs qui n'attendent point la raison n'augmentent sans cesse la concupiscence : car qu'est-ce que la concupiscence, sinon la foiblesse de l'âme qui ne peut refuser son amour aux plaisirs prévenants? Quoi! Jésus-Christ n'a donc apporté du ciel sur la terre, au lieu de grâce, qu'une seconde concupiscence, pour attacher chaque jour plus étroitement les hommes aux plaisirs aveugles et tyranniques qui entraînent en prévenant la liberté et la raison? Est-ce donc là cette délivrance si longtemps promise et attendue? Le feu qu'il est venu allumer dans nos cœurs[1] ne doit-il donc nous brûler que de l'amour du plaisir et de nous-mêmes?

Revenons à saint Augustin ; revenons à la doctrine des apôtres, qu'il a suivie. La joie du Saint-Esprit est sans doute un vrai plaisir, mais un plaisir qui *surpasse tout sentiment* humain. Ce plaisir ne peut jamais diminuer le mérite et la perfection de nos bons désirs. A Dieu ne plaise que nous confondions les pures délices et les con-

[1] Luc., xii, 49.

solations célestes du Saint-Esprit, avec les mouvements aveugles d'une concupiscence qui rapporte uniquement à soi et à son plaisir toutes les créatures, et Dieu même!

Joignons à cette autorité un peu d'attention sur les vrais principes de philosophie; nous trouverons que le plaisir en tant qu'il est une disposition de l'âme, sans aucun rapport au corps, est la même chose que le vouloir ou l'amour. *Il me plaît* signifie précisément le même que *Je veux*. Si donc saint Augustin a dit si souvent que la grâce agissoit dans l'âme par le plaisir, gardez-vous bien de croire que c'est un plaisir aveugle, involontaire, qui entraîne comme le plaisir sensuel, et qui, loin de contrebalancer la concupiscence, ne feroit qu'en augmenter le poids; au contraire, c'est une délectation toute pure et toute raisonnable, que saint Augustin définit la joie en l'éternelle vérité. C'est un plaisir qui est un véritable vouloir, et qui, loin de diminuer la liberté et le mérite, est, au contraire, l'exercice actuel de la liberté et le principe de tout le mérite.

Quand on considère le plaisir en ce sens, on n'a plus de peine à concevoir que plus on prend de plaisir, plus on veut le vrai bien; et par conséquent, que plus on prend de plaisir, plus on mérite. Prendre peu de plaisir en la beauté invisible de la justice et de la vérité immuable, c'est ne l'aimer encore que foiblement: y prendre beaucoup de plaisir, et plus de plaisir qu'en aucune créature, c'est aimer Dieu d'un amour dominant, qui fait la véritable perfection de l'âme. Mais enfin ce plaisir et ce vouloir, ou cet amour, ne sont qu'une même chose. Si vous ne voulez pas me croire quand je le dis, au moins écoutez le roi-prophète qui le décide[1]: *Mettez votre plaisir dans le Seigneur*, complaisez-vous en lui; *et il vous donnera les demandes de votre cœur*. Voilà la délectation commandée, et par conséquent elle est libre. Les promesses de récompenses y sont attachées, donc elle est méritoire.

Ce n'est pas que Dieu ne nous prévienne selon nos besoins, tantôt par des illustrations, tantôt par certains goûts et par certains plaisirs; mais si ces plaisirs sont dans l'âme seule, je ne les conçois que comme des commencements d'amour qu'il nous donne, lui qui *inspire le vouloir* selon son bon plaisir; et si ces plaisirs viennent par les sens ou par l'imagination, la Providence les assaisonne de manière qu'après qu'ils ont d'abord servi à notre foiblesse pour nous détourner de quelque autre plaisir dangereux, Dieu, en nous détachant peu à peu de cette délectation grossière, nous élève enfin jusques au plaisir pur de son chaste amour.

[1] *Ps.* XXXVI, 4.

Mais enfin ce qui fait qu'on a tant de peine à comprendre que le plaisir et le vouloir sont la même chose, c'est qu'on ne croit jamais avoir de plaisir que quand on sent par l'entremise du corps, et qu'on ne s'est jamais accoutumé à considérer que le plaisir pur et parfait doit être le plaisir volontaire, qui consiste à être heureux d'un bonheur tranquille par la raison attachée au souverain bien. Ce plaisir pur de la volonté raisonnable, cette délectation toute spirituelle, que saint Augustin appelle si souvent le don de Dieu et la grâce médicinale de Jésus-Christ, *est le vouloir même que Dieu nous donne*, selon saint Paul [1].

Je n'entre point ici dans les contestations des théologiens pour savoir comment Dieu donne ce vouloir. Ce seroit à l'auteur, qui a entrepris de faire un traité de la grâce, et non pas à moi qui n'ai pas formé ce dessein, à résoudre cette difficulté. Pour moi, il me suffit que Dieu donne le vouloir et le faire sans blesser le libre arbitre, et sans ôter le véritable pouvoir de ne vouloir pas faire le bien, lors même qu'on le fait ; il me suffit que ce plaisir que Dieu répand dans l'âme qu'il tourne vers lui, et ce vouloir qu'il donne, sont la même chose, et par conséquent que le vouloir qui est le plaisir étant parfaitement libre, en ce sens il est vrai que plus on a de plaisir dans la vertu, plus on mérite.

Si l'auteur doute encore que saint Augustin ait cru que la délectation intérieure et la bonne volonté sont formellement la même chose, il n'a qu'à entendre les paroles de ce Père. « Dieu a, dit-il [2], agi « intérieurement ; et il a tenu et il a remué les cœurs. » Mais comment les a-t-ils touchés, est-ce par un plaisir différent de la bonne volonté ? Non ; écoutez la suite : « et il les a attirés par leurs pro« pres volontés, qu'il a lui-même opérées en eux. » L'auteur veut-il encore apprendre de saint Augustin en quoi consiste la grâce médicinale de Jésus-Christ : « Lorsqu'il pria, dit-il [3], afin que la foi « de Pierre ne manquât point, que demanda-t-il ? » Etoit-ce une délectation indélibérée ? Non ; mais une « volonté très-libre, très-« forte, très-invincible, très-persévérante dans la foi. »

Il faut toujours se souvenir que le plaisir dont nous parlons est un plaisir de pure volonté, un plaisir de raison, et non de sentiment corporel ; et que je ne prétends point parler des *consolations* sensibles, dont les justes sont souvent privés dans la plus parfaite vertu. Je dis seulement que ces âmes saintes, dans la privation de tous les

[1] PHILIPP., II, 13.
[2] *De Corrept. et Grat.*, cap. XIV, n. 45, tom. X.
[3] *Ibid.*, cap. XVIII, n. 17.

plaisirs sensibles, ont une volonté contente ; elles aiment mieux ce que Dieu leur donne que tout ce qu'elles ont jamais senti : elles ne voudroient pas se tirer de cet état pénible aux sens. Cette satisfaction de la volonté est le véritable plaisir de l'âme ; cette satisfaction est tout ensemble le plaisir et l'amour ; c'est le plaisir qui rend les volontés parfaites et heureuses. Ici-bas ce bonheur et cette perfection sont imparfaits et souvent troublés ; dans le ciel ils seront consommés et immuables.

CHAPITRE XXXIV.

On pourroit conclure, de l'explication que l'auteur fait de la grâce médicinale, une des erreurs que les semi-pélagiens ont soutenues.

Remarquez que, selon l'auteur, le plaisir et le vouloir sont deux choses différentes : que le plaisir précède le vouloir, et y dispose l'âme ; que le plaisir qui précède le vouloir, et qui est indélibéré à cause qu'il est prévenant, quand il se fait sentir par la vertu, est la grâce médicinale de Jésus-Christ ; qu'enfin, cette grâce prévenante, remettant la volonté de l'homme dans l'équilibre d'où elle est déchue par le péché, la volonté se détermine ensuite à vouloir le bien par la grâce du Créateur, qui est la lumière naturelle de la raison.

Voilà deux instants marqués : celui du plaisir qui prévient, et celui du vouloir qui suit ; voilà deux actions successives, qui supposent deux instants réellement distingués. Dans le premier, on sent sans vouloir encore ; dans le second, on ne sent plus, et on veut. Je dis qu'on ne sent plus dans le second instant, parce que, quand même le sentiment dureroit, il ne faudroit jamais le regarder comme accompagnant l'usage libre de la raison.

Ce sentiment n'est, selon l'auteur, médicinal qu'autant qu'il est prévenant et indélibéré : ainsi, il faut toujours le regarder comme passager, et comme fini lorsque le vouloir commence. Toutes ces circonstances du système de l'auteur étant posées, voici ce que j'en conclus :

La grâce de Jésus-Christ ne faisant que mettre ma volonté dans l'équilibre d'où elle étoit déchue par le péché d'Adam, c'est une grâce qui me laisse indifférent (car l'équilibre est la parfaite indifférence) ; après que cette grâce a achevé toute son opération, qui est de me remettre dans l'équilibre, je demeure dans la *main de mon propre*

conseil [1]. La grâce elle-même, quant à son principal effet, est absolument versatile dans mes mains. Il est vrai qu'elle est efficace pour faire sentir un plaisir passager et indélibéré, et pour me mettre dans l'indifférence ; mais quant au fruit de ce plaisir, qui est le bon vouloir, elle n'a rien d'efficace. Cette grâce médicinale n'est plus, comme saint Augustin l'a tant dit, un *secours* par *lequel* on veut et on fait le bien, mais seulement un secours sans lequel on ne peut le vouloir et le faire. Pour la grâce qu'on appelle congrue, et qui est celle à laquelle s'attachent beaucoup de théologiens, elle trouve dans sa congruité une *véritable* * efficace. La grâce purement versatile même a cet avantage essentiel sur celle de l'auteur, qu'au moins elle concourt au vouloir, et qu'on ne peut jamais marquer un instant où elle laisse l'homme *entièrement* ** à lui-même. Mais c'est une chose inouïe depuis l'origine du christianisme, qu'un théologien catholique ait osé dire que la grâce du Rédempteur ne fait que mettre l'homme en équilibre, c'est-à-dire en pleine et indépendante possession de lui-même pour vouloir le bien ou ne le vouloir pas ; et que s'il se détermine ensuite à le vouloir, c'est purement par l'amour naturel qui lui reste pour l'ordre, et par la seule force de sa raison.

S'il n'eût fallu qu'avouer que la grâce met les hommes dans l'équilibre pour agir ou n'agir pas, selon qu'il leur plaît, les semi-pélagiens et les pélagiens même auroient applaudi sans peine à cette doctrine ; car elle revient toujours à leur but essentiel, qui est de rendre l'homme maître des dons de Dieu, puisque après les avoir reçus il est encore en équilibre, et ne peut être déterminé que par son propre conseil.

Prenez garde encore que, suivant cette doctrine, qui n'admet que la raison, grâce du Créateur et le plaisir indélibéré, grâce de Jésus-Christ, Adam dans l'état d'innocence, et par conséquent les anges aussi après leur création, n'ont eu d'autre secours que celui de la pure nature ; car ce que l'auteur appelle la grâce du Créateur n'est, selon lui-même, que la raison : d'où il s'ensuit que tous les théologiens se trompent grossièrement, selon l'auteur, quand ils disent qu'Adam, par son péché, a été non-seulement blessé dans les dons naturels, mais encore dépouillé des grâces surnaturelles. Qu'il nous réponde donc par oui ou par non. Adam avoit-il la grâce prévenante de sentiment ? Non, sans doute ; car elle n'est que pour les malades

[1] *Eccli.*, XV, I.
* Bossuet.
** *Idem.*

qui ont besoin d'être remis dans l'équilibre où Adam étoit. Il ne pouvoit donc avoir que la grâce du Créateur, qui est la lumière de la raison ; car l'auteur ne nous parle en aucun endroit des illustrations surnaturelles. La raison, pour être méritée par Jésus-Christ, comme le prétend l'auteur, n'en étoit pas moins naturelle ; car elle n'étoit pas plus méritée par lui que l'air qu'Adam respiroit, et que l'eau qui couloit pour lui donner à boire. Enfin, il pouvoit se soutenir dans la justice, aimer Dieu et mériter par conséquent le royaume du ciel, sans aucun des secours que les théologiens nomment des grâces. Voilà une nouveauté en matière de théologie, qui doit épouvanter tous les chrétiens. Pour concevoir ce qu'on doit penser de cette doctrine, on n'a qu'à lire ces précieux actes de l'église de Lyon, qui ont conservé dans le neuvième siècle toute l'autorité et toute la force du style du premier temps. Le premier chapitre que cette église examine commençoit par ces paroles: *Dieu tout puissant a formé l'homme droit sans péché avec le libre arbitre, l'a mis dans le paradis, et a voulu qu'il demeurât dans la sainteté de la justice.* « Ce qui nous choque d'abord, dit cette église si vénérable [1], « c'est qu'on représente le premier homme que Dieu a créé avec le « libre arbitre, et qu'il établit dans le paradis, en sorte qu'il eût pu « par son seul libre arbitre demeurer dans la sainteté et dans la « justice ; car il paroît, par l'autorité de l'Ecriture, par les contro- « verses si exactes de saint Augustin, et par une manifeste décision « des autres saints Pères orthodoxes, que cette exposition n'est « point pleinement conforme à la piété catholique ». Ensuite elle prouve, par divers passages de l'Ecriture, que la grâce a été d'abord donnée aux anges, dont les uns étant illuminés de Dieu sont demeurés des anges de lumière, et les autres, par leur orgueil, sont déchus de la vérité, et sont devenus des esprits de ténèbres. Elle ajoute qu'il en a été de même du premier homme, qui a été d'abord couvert du *bouclier de la bonne volonté de Dieu ;* puis elle rapporte les paroles de saint Augustin que voici [2] : « Le premier homme a « eu cette grâce, dans laquelle, s'il eût voulu demeurer, il n'eût « jamais été mauvais, et sans laquelle, avec le libre arbitre même, « il ne pouvoit être bon ; mais qu'il pouvoit néanmoins abandon- « ner par le libre arbitre. Dieu n'a donc pas voulu le laisser sans « la grâce qu'il a laissée à son libre arbitre, parce que le libre ar- « bitre suffit pour le mal; mais, pour le bien, c'est peu s'il n'est « aidé par le bon, qui est tout-puissant. Que si l'homme, par son

[1] *De en verit., Script.* cap. v : *Bibl. Patr.,* tom. xv, pag. 702 et seq.
[2] *De Corrept. et Grat.*, cap. xi, n. 31, tom. x.

« libre arbitre, n'avoit point abandonné ce secours, il eût été tou-
« jours bon ; mais il abandonna et fut abandonné ». Et dans la suite [1] : « Alors, Dieu avoit donc donné à l'homme une bonne vo-
« lonté, car celui qui l'avoit fait droit l'avoit fait dans cette bonne
« volonté ; il lui avoit donné un secours, sans lequel il ne pouvoit
« persévérer en elle par son choix : mais, pour la volonté de persé-
« vérer, il l'a laissée à son libre arbitre ; et comme il ne voulut pas
« persévérer, ce fut sa faute : puisque c'eût été son mérite s'il eût
« voulu persévérer ». Et encore : « Mais si ce secours eût manqué
« ou à l'ange ou à l'homme dans leur création, comme la nature
« n'étoit pas telle qu'elle eût pu persévérer sans le secours divin si
« elle eût voulu, ils ne seroient point tombés par leur faute ; car ils
« auroient manqué de secours, sans lequel ils ne pouvoient persé-
« vérer ». Ensuite l'église de Lyon rapporte un passage de saint Ambroise [2] qui dit « que l'ange et l'homme ont eu besoin de misé-
« ricorde : avec cette différence que l'ange en a eu besoin pour ne
« tomber pas, et l'homme pour sortir du péché ; mais qu'ils en ont
« tous deux eu besoin ». Enfin, elle emploie l'autorité du concile d'Orange, dont voici les paroles : « La nature humaine, quoiqu'elle
« fût demeurée dans l'intégrité où elle a été créée, ne se seroit point
« conservée sans le secours de son créateur. Si donc elle n'a pu,
« sans la grâce de Dieu, conserver le salut qu'elle a reçu, comment
« pourra-t-elle, sans la grâce de Dieu, réparer ce qu'elle a perdu [3] ?
« Que ceux, conclut l'église de Lyon, qui veulent avoir des senti-
« ments sincères, purs, catholiques sur l'état des anges et du pre-
« mier homme, examinent fidèlement l'autorité divine, les Pères de
« l'Eglise combattant, et les conciles assemblés qui font sur la
« même chose une très-ferme décision, et qu'ils ne croient pas,
« selon l'impiété de l'erreur pélagienne, que le premier homme ait
« pu, par son seul libre arbitre, persévérer dans le bien qu'il avoit
« reçu, mais, au contraire, qu'il a été soutenu de la grâce divine,
« tandis qu'il a été debout ».

Encore une fois, je prie l'auteur de se souvenir qu'il n'est pas question de donner à la raison et au libre arbitre le nom de grâce : les pélagiens tenoient ce langage. Il est question d'une grâce divine, sans laquelle il voit que toute l'Eglise a décidé que la lumière de la raison et le libre arbitre du premier homme ne pouvoient rien.

Mais voici quelque chose de bien plus étonnant : c'est que, selon

[1] *De Corrept. et Grat.*, cap. XI, n. 32.
[2] *Serm.* VIII, *in Ps.* CXVIII, n. 29, tom. I.
[3] *Conc. Araus.* II, cap. XIX, tom. IV. Conc., pag. 1670.

l'auteur, on ne mérite qu'autant qu'on surpasse par son bon vouloir la grâce médicinale de Jésus-Christ; ce degré d'amour, par lequel la volonté surpasse le plaisir prévenant dans lequel consiste la grâce, fait donc tout le mérite. Monstrueuse théologie, qui apprend à l'homme à s'élever au-dessus des dons de Dieu! Pendant près de dix-sept siècles, l'Eglise, instruite et animée par le Saint-Esprit, avoit sans cesse dit à ses enfants que l'homme ne peut mériter que *selon la mesure* du don de Dieu; que le mérite de l'homme est *essentiellement* * le don de Dieu même; et que Dieu, *en récompensant* ce qu'il veut bien souffrir que nous appellions *nos mérites* à cause de ses promesses, *ne fait que couronner ses propres dons* [1]. Changera-t-elle sa doctrine pour prendre celle de l'auteur? Dira-t-elle avec lui que chacun mérite, non pas selon que Dieu lui en donne le vouloir, et selon la mesure du don qu'il a reçu, mais selon qu'il surpasse par l'effort de sa volonté la grâce de Jésus-Christ? Saint Paul nous avoit-il trompés, quand il nous avoit dit que *Dieu opère tout en tous selon son bon plaisir* [2]? Faudra-t-il le contredire avec l'auteur, et dire que Dieu, par l'opération de sa grâce, ne fait que mettre l'homme dans l'indifférence pour le bien et pour le mal; qu'en cet état l'homme *fait un bon usage de sa liberté, quand il suit sa lumière, quand il avance, pour ainsi dire, librement et par soi-même vers le vrai bien, soit qu'il ait été d'abord déterminé par la délectation prévenante, ou par l'usage de la raison?*

Remarquez que *pour ainsi dire* est un terme d'adoucissement, qui ne peut signifier rien en cet endroit; car il est mis devant celui de *librement*. Comme il n'empêche pas qu'on ne doive entendre *librement* à la lettre, il ne doit pas empêcher aussi qu'on ne prenne dans la même exactitude ce qui suit immédiatement *et par soi-même*. En effet, quand la grâce de Jésus-Christ a remis l'homme dans l'équilibre, elle ne fait plus rien, et c'est l'homme qui, *par soi-même*, c'est-à-dire par sa raison, se détermine, si on en croit l'auteur.

Remarquez aussi ce que signifie cette expression *soit qu'il ait été d'abord déterminé par la délectation prévenante*. Vous voyez bien que cette détermination ne va qu'à sentir du plaisir, et à être remis par là dans l'équilibre, pour se déterminer ensuite par soi-même à vouloir ou à ne vouloir pas. Reste donc que l'homme ne mérite qu'autant qu'après avoir été mis par la grâce dans l'indiffé-

* Bossuet.

[1] Aug. *de Grat. et liq. Arbitr.*, cap. vi, n. 15, tom. x; *Conc. Trid.*, sess. vi, *de Justif.*, cap. xvi.

[2] *Ephes.*, i, ii, et al.

rence entre vouloir et ne vouloir pas, *il avance par soi-même vers le vrai bien.*

Mais ce degré d'amour, par lequel la volonté de l'homme surpasse la grâce, ne peut être l'effet de la grâce même. Car qu'est-ce qu'un amour qui surpasse en degré la grâce, sinon un amour qui est à quelques degrés au-dessus de ceux qu'on peut attribuer à la vertu et à l'opération de la grâce? Attribueroit-on à un remède une guérison qui surpasseroit la vertu naturelle de ce remède? Quand même on lui en attribueroit une partie, ne diroit-on pas : Il est vrai que ce remède auroit guéri ce malade; il est vrai aussi que, sans ce remède, le malade n'auroit point été guéri : mais le remède ne l'auroit guéri ni si promptement, ni si parfaitement? Ainsi cette promptitude de la guérison et cette perfection de la santé ne pouvant venir du remède, il faut l'attribuer à la nature, et à la force du tempérament du malade.

Vous voyez bien pourtant qu'il y a une extrême différence entre ce remède et la grâce de sentiment, que l'auteur admet. Ce remède ne met point le malade dans l'équilibre entre la maladie et la santé; il lui donne une vraie guérison : on dit seulement qu'il ne pourroit point, par sa seule vertu, la donner aussi prompte et aussi parfaite qu'elle l'est; d'où on conclut qu'il faut attribuer le surplus à la force du tempérament du malade : à plus forte raison faut-il, selon le système de l'auteur, attribuer à la force du libre arbitre et de la lumière naturelle tous les efforts que l'homme fait *pour avancer par soi-même vers le vrai bien,* après que la grâce l'a mis seulement dans l'indifférence entre le bien et le mal.

Concluons donc, des principes de l'auteur, que ce degré précis d'amour qui surpasse l'opération de la grâce, et qui fait tout le mérite, vient de la pure volonté; par conséquent, quoique l'homme ait besoin de la grâce de Jésus-Christ pour devenir indifférent à mériter ou à ne mériter pas, il ne mérite pourtant ensuite qu'autant qu'il *avance par soi-même vers le vrai bien,* au-dessus de la mesure du don de Dieu, c'est-à-dire qu'autant qu'il est plus attaché et plus fidèle à Dieu, que Dieu n'a été libéral et miséricordieux envers lui.

Mais observez encore que, selon l'auteur, l'homme *ne fait un bon usage de sa liberté* et ne mérite *qu'autant qu'il avance librement et par lui-même vers le bien;* qu'il ne mérite, quand il veut le bien, qu'autant qu'il surpasse par sa volonté le degré de délectation dont Dieu l'a prévenu; que plus la délectation est forte, plus elle diminue le mérite, et qu'ainsi elle pourroit monter à un tel degré, qu'elle feroit vouloir le bien à l'homme sans qu'il eût aucun mérite

à le vouloir. Ces principes posés, je soutiens que, selon l'auteur, Dieu peut prévoir que l'homme méritera ; mais il ne peut jamais le faire mériter : il ne peut s'assurer de la volonté que par l'efficace de sa grâce, mais plus il augmentera cette efficace, plus il diminuera le mérite, et s'il veut s'assurer absolument de l'action de l'homme par une très-forte délectation, il lui rend le mérite impossible. Aucun théologien n'hésitera à condamner cette doctrine : il n'y en a aucun qui ne dise que la grâce est le principe du mérite ; que, par la grâce accommodée aux circonstances, Dieu fait infailliblement mériter l'homme quand il le veut, et que c'est par de grandes grâces que s'acquièrent les grands mérites. L'auteur sera-t-il le seul, parmi tous les chrétiens, à soutenir que Dieu est dans l'impuissance d'incliner le cœur de l'homme pour le faire mériter, et qu'il peut seulement prévoir quels sont ceux qui mériteront, en cas qu'il leur donne une délectation prévenante ?

CHAPITRE XXXV.

Récapitulation de toutes les preuves employées dans cet ouvrage.

L'auteur devroit sans doute avoir donné des définitions claires et précises des principales choses qui fondent son système. Il devroit nous avoir ôté tout sujet d'équivoque sur l'ordre. Est-ce une loi distinguée de la sagesse et de la perfection de Dieu, ou bien est-ce cette sagesse et cette perfection même ? Qu'il s'explique décisivement sur la liberté de Dieu. En quoi est-ce qu'elle peut s'exercer sans être assujettie à l'ordre ? Qu'il nous marque en quoi consistent les volontés particulières qu'il attribue à Dieu ; mais surtout qu'il nous fasse entendre comment est-ce que Dieu se sert des causes occasionnelles pour la fin qu'il se propose en formant son ouvrage. Qu'il nous donne une exacte définition de ce qu'il appelle la simplicité des voies de Dieu. Est-ce qu'il veut efficacement les volontés de ces causes, ou bien est-ce qu'il prévoit seulement, par une science conditionnelle, ce qu'elles voudront ? S'il leur confie sa puissance, qui est-ce qui le détermine à la leur confier ? Croit-il qu'il faille absolument prendre pour des tropologies toutes les expressions de l'Ecriture qui ne s'accommodent pas à la lettre avec les principes de sa philosophie ; ou bien reconnoit-il des règles supérieures à sa philosophie, pour discerner les expressions figurées de l'Écriture d'avec celles qu'il faut suivre religieusement à la lettre ? Quand il dit que le monde seroit indigne de Dieu sans Jésus-Christ, veut-il dire que le monde sans Jésus-Christ seroit contraire à l'or-

dre et mauvais, ou bien seulement que, Dieu étant libre de le créer ainsi sans Jésus-Christ, il a trouvé qu'il étoit plus digne de lui d'en relever le prix par l'incarnation de son Verbe? Croit-il que si Dieu eût prévu qu'Adam n'auroit jamais péché, il n'auroit pas laissé de créer le monde, et de faire naître Jésus-Christ sans la qualité de rédempteur? Pense-t-il que l'ouvrage de Dieu soit plus parfait en joignant l'univers à Jésus-Christ, que si Dieu n'eût formé que Jésus-Christ seul? Mais voici encore d'autres questions à éclaircir. Prétend-il que l'âme de Jésus-Christ choisisse ceux qu'elle doit sanctifier, sans être dirigée dans ce choix par le Verbe auquel elle est unie ; ou bien croit-il qu'elle suit dans ce choix ce que le Verbe lui inspire? Croit-il que, dans ce choix des personnes que Jésus-Christ veut appeler à la foi, il se règle sur les dispositions naturelles, ou bien qu'il préfère les unes aux autres sur la prescience conditionnelle qu'il a de l'usage qu'elles feront de sa grâce, s'il la leur donne; ou enfin qu'il prend les personnes qu'il lui plait par préférence aux autres, sans être déterminé à cette préférence par la volonté divine, et sans aucune raison de ce choix? Est-ce par impuissance, ou par une volonté libre, ou enfin par la nécessité de suivre l'ordre, qu'il ne demande à son Père des grâces victorieuses de la concupiscence que pour quelques-uns, et qu'il n'obtient pas ce secours pour tous sans exception?

Voilà sans doute ce que tout lecteur équitable, et qui cherche la vérité, demandera comme moi à l'auteur. Mais, en attendant qu'il s'explique, je suis en droit de lui dire, sur toutes les preuves que j'en ai données dans cet ouvrage, qu'il ne dit rien de nouveau par un langage extraordinaire, et qu'il ne lève aucune des difficultés qu'il a prétendu éclaircir sur le mystère de la grâce, à moins qu'il ne s'attache aux principes que je lui ai imputés ; s'il s'attache à ces principes, voici les conséquences que j'en tire :

Selon ces principes tant de fois rapportés, l'ordre étant la sagesse et l'essence infiniment parfaite de Dieu même, qui exige toujours invinciblement l'ouvrage le plus parfait, tout autre dessein que celui que Dieu a exécuté étoit contraire à l'essence divine, et par conséquent absolument impossible. Si, par impossible, quelque être qui n'est point renfermé dans ce dessein étoit créé, il seroit mauvais. Dieu ne pouvant connoître ce qui n'est ni présent, ni futur, ni possible en aucun sens. Dieu n'a pu prévoir ce qui seroit arrivé dans d'autres desseins moins parfaits que celui qu'il a exécuté selon l'ordre. L'ordre ayant tout réglé invinciblement, il est faux que Dieu ait choisi entre plusieurs ouvrages possibles ; il n'y en avoit qu'un seul

de possible, il étoit plus parfait de le produire que de ne produire rien : d'où il faut conclure que l'ordre a déterminé Dieu à le produire, et qu'ainsi il n'a été non plus libre pour agir ou pour n'agir pas, que pour préférer le moins parfait au plus parfait.

Ainsi, voilà la liberté de Dieu entièrement détruite ; voilà le monde nécessaire et éternel, ce qui est détruire l'idée de l'être infiniment parfait : car il est indigne de lui de ne pouvoir se passer de son ouvrage ; il est encore indigne de lui de ne pouvoir pas faire des ouvrages plus ou moins composés, par une action toujours infiniment simple.

Ajoutez qu'en supposant, comme fait l'auteur, des causes occasionnelles, on n'épargne à Dieu aucune volonté particulière ; que ces causes libres, qui déterminent Dieu, sont élevées au-dessus de tout ce qu'on peut attribuer à des créatures ; et qu'étant imparfaites et impuissantes par elles-mêmes, elles donnent à l'ouvrage de Dieu une perfection que Dieu même tout-puissant et infiniment parfait ne sauroit seul lui donner.

Nous avons vu encore que cette doctrine ôte aux chrétiens toute la consolation qu'on tire de la Providence ; qu'elle renverse l'autorité du texte sacré, en faisant passer pour tropologies tout ce qui ne convient pas avec des méditations métaphysiques.

L'auteur ne peut point aussi désavouer qu'il n'ait pris pour fondement de tout son système une opinion sur l'incarnation, qui n'est fondée que sur des passages équivoques et sur des convenances ; je veux dire l'opinion de ceux qui disent que Jésus-Christ seroit venu, quand même Adam n'auroit point péché : encore pousse-t-il cette opinion jusqu'à un excès qui sera condamné par tous les théologiens qui ont défendu cette opinion même. Cet excès favorise une des plus pernicieuses erreurs des manichéens, et suppose que saint Augustin a mal combattu ces hérétiques.

Mais n'est-il pas encore plus étonnant que le péché d'Adam, selon l'auteur, ait été nécessaire à l'ordre, qui est l'essence divine, en sorte que Dieu n'auroit pas créé le monde s'il n'eût point prévu le péché, ou que du moins, s'il eût prévu qu'Adam n'auroit point péché, il ne se seroit réduit à un autre dessein que celui où le péché d'Adam est renfermé, qu'à cause qu'il n'auroit pu faire autrement ?

J'ai montré ensuite que l'auteur confond mal à propos le Verbe avec l'ouvrage de Dieu, pour en faire un tout indivisible, à la perfection duquel on ne peut rien ajouter : d'où il est aisé de conclure que l'homme-Dieu étant infiniment parfait, le reste de l'univers qui

lui est joint n'ajoute rien à son prix ; et qu'ainsi la création de l'univers est superflue et contraire à l'ordre. Si l'auteur veut éviter cette conséquence absurde en disant qu'il y a des infinis inégaux, il tombe dans une autre absurdité encore plus grande. Si l'ouvrage de Dieu est essentiellement inséparable du Verbe, il faut donc conclure que l'ouvrage de Dieu, toujours infiniment parfait, n'a jamais pu diminuer en perfection par le péché, ni être véritablement réparé par Jésus-Christ.

Considérez maintenant que l'auteur ne peut éviter ou de renverser le dogme catholique sur l'incarnation, en niant que le Verbe divin dirige tous les désirs de l'âme de Jésus-Christ, ou d'avouer que Jésus-Christ, comme cause occasionnelle, n'épargne à Dieu aucune volonté particulière. S'il soutient que l'âme de Jésus-Christ a prié pour la vocation d'un homme plutôt que pour celle d'un autre, sans être déterminé par le Verbe à ce choix, il renverse encore le mystère de la prédestination. S'il dit que les dispositions naturelles des hommes, ou la prescience du bon usage qu'ils feront de la grâce, déterminent l'âme de Jésus-Christ à prier pour la vocation des uns, plutôt que pour celle des autres, il tombe dans l'erreur des semi-pélagiens, il contredit l'Ecriture, il se contredit soi-même.

Après avoir ainsi découvert combien ces principes se ruinent eux-mêmes, je lui montre que, quand on les supposeroit avec lui, il faudroit encore qu'il avouât que la prière de Jésus-Christ pouvoit sauver tous les hommes sans qu'il pensât à tous actuellement ; qu'il pouvoit même penser actuellement à tous et à toutes leurs dispositions, avec une intelligence bornée, et qu'effectivement cela arrivera à la fin des siècles ; qu'ainsi, Dieu ayant pu sauver tous les hommes par Jésus-Christ sans multiplier ses volontés particulières, le système de l'auteur laisse la difficulté tout entière ; qu'enfin, s'il dit que l'ordre ne permettoit pas le salut d'un plus grand nombre d'hommes que ceux qui sont sauvés, il faut conclure que Dieu, qui est l'ordre même, n'a pas voulu le salut de tous.

J'ai fini en montrant que l'auteur détruit tout ce que saint Augustin a enseigné sur la délectation intérieure de la grâce. Selon saint Augustin, plus cette délectation est grande dans l'homme qu'elle fait agir, plus le mérite est grand. Au contraire, selon l'auteur, plus elle est grande, plus le mérite diminue : selon l'auteur, la grâce de Jésus-Christ, bien loin d'être médicinale, n'est qu'un plaisir indélibéré, qui est désordonné comme le plaisir sensible ; c'est une seconde concupiscence.

Enfin, cette grâce ne donne point la bonne volonté ; elle ne fait

que mettre l'homme en équilibre et en indifférence entre le bien et le mal : *puis l'homme avance par lui-même vers le vrai bien ;* il agit alors par les forces de la raison et du libre arbitre, sans aucune grâce surnaturelle. C'est ainsi qu'Adam pouvoit par lui-même, sans aucun secours surnaturel, mériter le royaume des cieux ; et c'est ainsi que les bons anges l'ont mérité et obtenu, selon l'auteur.

CHAPITRE XXXVI.

Réponse aux principales objections de l'auteur.

L'auteur nous dira peut-être qu'il voit bien les difficultés de son système, mais qu'enfin elles lui paroissent moins grandes que celles qu'on trouve dans la doctrine commune. N'est-il pas manifeste, nous dira-t-il, ou que Dieu ne veut pas sincèrement sauver tous les hommes, ou qu'il n'est point infiniment sage dans la conduite de ses desseins, s'il veut le salut de tous, puisque tous ne sont pas sauvés ; à moins qu'on ne suppose qu'il a voulu le salut de tous d'une volonté générale ; et qu'il en a laissé l'exécution à une cause occasionnelle, qui, étant une puissance bornée, n'a pu les sanctifier tous ?

Mais est-ce répondre à la difficulté, que de parler ainsi ? Vous vous étonnez, lui dirai-je, que Dieu voulant sauver tous les hommes, tous les hommes ne soient pas sauvés, et moi je m'étonne que Dieu voulant sauver tous les hommes, il ait choisi, selon vous, pour leur salut, un médiateur incapable d'exécuter son dessein. Si Dieu ne nous eût point donné un sauveur, tous les hommes auroient pu être sauvés par sa volonté générale de leur donner abondamment la grâce ; et c'est précisément parce que nous avons un sauveur que tant d'âmes périssent. Ne vaut-il pas bien mieux se taire et avouer son impuissance d'expliquer ce profond mystère, que d'en donner une explication si insoutenable ?

L'auteur dira encore qu'il est facile de critiquer son opinion sur la manière dont la grâce meut les volontés, mais qu'enfin on ne peut concevoir aucune liberté, ni aucun mérite de la volonté humaine, à moins qu'on ne suppose qu'elle est dans l'équilibre, et qu'elle se détermine par elle-même à un choix. Il conclura que toute grâce de sentiment pourra donner efficacement le vouloir, mais non pas le mérite ; et il ajoutera que si Dieu, par l'impression efficace de sa grâce, faisoit mériter l'homme comme il lui plait, sans blesser sa liberté, il seroit évident qu'il ne voudroit pas sau-

ver tous les hommes, puisque pouvant leur faire mériter à tous le royaume du ciel par sa seule volonté, il ne lui plairoit pas de le faire.

Mais n'avons-nous pas vu que l'auteur, en voulant lever cette difficulté, la laisse tout entière, et en ajoute beaucoup d'autres? Il ruine la prédestination des saints, comme nous l'avons prouvé, et en même temps il suppose que l'ordre ne permet pas le salut de tous les hommes; il met Dieu dans une absolue impuissance de sauver les hommes par aucune autre voie que par celle d'un médiateur, qui n'en pourra sauver qu'un petit nombre : n'est-ce pas ramasser dans un seul système toutes les erreurs les plus odieuses des opinions les plus opposées et les plus excessives?

Que l'auteur écoute saint Augustin sur l'opération de la grâce dans le fond des cœurs; voici comment il parle d'Assuérus quand Esther se présenta à lui [1] : « *Dieu le changea, et tourna son indi-* « *gnation en douceur*. Il est écrit dans les Proverbes de Salomon : « *Le cœur du roi est dans les mains de Dieu comme un ruisseau qui* « *tombe impétueusement; il le tourne comme il lui plaît*..... Il est « évident que Dieu opère dans les cœurs des hommes, pour incli- « ner leurs volontés de toutes les manières qu'il lui plaît. » Encore, comment saint Augustin prétend-il que Dieu opère intérieurement pour tourner les volontés? Prenez garde à une chose très-remarquable : c'est qu'en aucun de ses livres il ne s'est jamais mis en peine de chercher d'autre raison que le domaine souverain de Dieu sur les volontés, lesquelles, en qualité de volontés libres, ne sont pas moins ses créatures dépendantes de lui, que tout le reste de ses ouvrages. La volonté humaine, selon lui, est tellement libre, « qu'encore qu'il soit en la puissance de celui qui veut ou ne veut « pas de vouloir ou de ne vouloir pas, il ne peut néanmoins ni « empêcher la volonté de Dieu, ni surpasser sa puissance [2]. » Si vous demandez à saint Augustin comment ce souverain domaine de Dieu peut s'exercer sur les volontés sans blesser leur liberté, il vous répondra qu'il « ne fait toutes ces choses que par la volonté « des hommes mêmes, ayant sans doute sur les cœurs humains, « pour les tourner comme il lui plaît, une puissance toute-puis- « sante [3]. » Par-là saint Augustin surmonte la difficulté dont il est impossible que l'auteur sorte pour savoir comment est-ce que Dieu peut prévoir la détermination de la volonté libre. L'auteur avoue

[1] *De Grat. et lib. Arbit.*, cap. XXI, n. 42, tom. X.
[2] *De Corrept. et Grat.*, cap. XIV, n. 45.
[3] *Ibid.*

que Dieu ne peut connoître que ce qu'il fait, *parce qu'aucun objet hors de lui ne peut l'éclairer;* et cependant il est obligé de dire que Dieu prévoit le choix que la volonté humaine fera en elle-même par elle-même, après que la grâce l'aura mise dans l'équilibre : c'est en quoi il se contredit manifestement. Pour saint Augustin, il tranche nettement la difficulté en disant [1] que « c'est dans la prédestination « faite avant la création du monde que Dieu prévoit ce qu'il opérera « en lui-même. Ils sont ensuite choisis, dit-il, du milieu du monde, « par cette vocation dans laquelle Dieu accomplit ce qu'il a prédes- « tiné. » Ainsi, vous le voyez, que, selon saint Augustin, Dieu voit les déterminations futures de la volonté humaine dans son décret, dans l'opération par laquelle il lui fera vouloir ce qu'il a résolu. Que si vous voulez aller encore plus loin, si vous dites que Dieu peut bien nous faire vouloir ce qu'il veut, mais que, s'il use d'une grâce trop puissante, alors la volonté humaine agit sans liberté et sans mérite, saint Augustin vous répondra que Jésus-Christ, « en priant « pour Pierre, afin que sa foi ne manquât point, n'a demandé autre « chose pour lui sinon qu'il eût dans la foi une très-libre, une très- « forte, très-invincible et très-persévérante volonté [2] : » d'où il s'ensuit que Dieu non-seulement donne toutes les volontés qu'il lui plaît, mais que, bien loin d'en détruire la liberté, il les donne très-libres et très-méritoires. Enfin, si vous ne pouvez pas encore concevoir comment est-ce que le Tout-puissant peut mouvoir et incliner les volontés libres ; comment est-ce que le Créateur, qui nous a donné de vouloir librement, nous donne encore de vouloir librement tout ce qu'il lui plaît; écoutez saint Augustin, qui, après avoir senti autant que vous votre difficulté, l'a surmontée. Voici comme il parle sur l'élection de David, à laquelle Dieu disposa les peuples [3] : « Est ce « qu'il les tenoit par des liens corporels? Il agit intérieurement, il « tient les cœurs ; il remua les cœurs, et il les attira par leurs pro- « pres volontés, qu'il avoit lui-même opérées en eux. » Etes-vous étonné que Dieu nous mène par une puissance souveraine, et qu'il nous mène néanmoins librement? Remarquez que c'est par nos propres volontés parfaitement libres qu'il nous mène et qu'il les opère en nous, parce que notre liberté et son exercice ne viennent pas moins de lui que tout le reste de ses ouvrages. Enfin, si vous n'avez pas encore compris ce droit du Créateur sur sa créature, qui, pour être libre n'en est pas moins sa créature, écoutez saint Augus-

[1] *De Prædest. Sanct.,* cap. XVII, n. 34.
[2] *De Corrept. et Grat.,* cap. VIII, n. 17.
[3] *Ibid.,* cap. XIV, n. 45.

tin qui nous dit[1] : « Dieu tient bien plus en sa puissance les vo-« lontés des hommes, que les volontés des hommes ne sont en leur « propre puissance. Voilà, dit ce Père[2], comment il faut défendre « la liberté de la volonté selon la grâce, et non contre la grâce, car « la volonté humaine n'acquiert point par la liberté la grâce, mais « par la grâce la liberté, la délectation perpétuelle, et la force in-« vincible pour persévérer.

Après que nous avons ainsi confessé, par la bouche de saint Augustin même, la vérité du dogme catholique *pour la louange et pour la gloire de la grâce*, que l'auteur ne vienne donc plus nous demander pourquoi tant d'hommes périssent, puisque Dieu, qui veut les sauver tous, leur pourroit faire vouloir, sans blesser leur liberté, tout ce qu'il lui plaît. Nous répondrons comme saint Augustin répondoit aux semi-pélagiens[3] qui lui demandoient « pourquoi Dieu « ne donne pas la persévérance à certains hommes à qui il a donné « son amour pour vivre chrétiennement pendant quelques années. « Je vous réponds que je l'ignore ; car ce n'est point avec arrogance, « mais en connoissant la courte mesure de mon esprit, que j'en-« tends l'Apôtre qui dit : *O homme, qui êtes-vous pour répondre à « Dieu?* et qui s'écrie : *O profondeur des richesses de la sagesse et « de la science de Dieu* ! *que ses jugements sont incompréhensibles, « et ses voies impénétrables !* » Entreprenez donc, dirai-je à l'auteur, si vous le voulez, de sonder le fond de cet abîme des jugements divins ; cherchez, si vous l'osez, à découvrir ces voies impénétrables : j'aime mieux dire avec saint Augustin : *J'ignore,* et m'écrier avec saint Paul : *O profondeur !* que de dire avec vous[4] : Le Verbe communique avec joie tout ce qu'il possède en qualité de sagesse éternelle, quand on l'interroge par une attention sérieuse. Dites que, sans votre système, *la conduite de Dieu n'auroit rien de sage et de coustant*[5]. Pour nous, permettez-nous de dire avec saint Augustin[6] : « Autant que Dieu daigne nous manifester ses jugements, « nous lui en rendons grâces : quand il nous les cache, nous ne « murmurons point contre ses conseils, et nous croyons que cela « même nous est salutaire.... Si donc vous confessez les dons de « Dieu, continuerai-je de dire à l'auteur, pourquoi *celui-ci les re-« çoit-il? pourquoi* celui-là ne les reçoit-il pas ? Je crois que vous

[1] *De Corrept., et Grat.,* cap. VIII, n. 17.
[2] *De Corrept., et Grat.,* cap, VIII, n. 17.
[3] *Ibid.*
[4] *Médit.,* XI, n. 2.
[5] *Ibid.,* n. 3.
[6] *De Corrept. et Grat,,* cap. VIII, n. 17, 18.

« l'ignorez avec moi ; et nous ne saurions ni l'un ni l'autre pé« nétrer les jugements incompréhensibles de Dieu. Ils sont pro« fonds, ces jugements, ils ne peuvent être ni pénétrés, ni con« damnés. »

« Encore une fois, d'où vient que ces grâces sont données aux « uns et non aux autres? Sans murmurer contre Dieu, daignez « l'ignorer avec nous [1]. » L'auteur croit-il qu'il soit indigne de la philosophie de demeurer dans cette ignorance, dont l'Eglise, qui est l'épouse du Fils de Dieu, et qui est animée par le Saint-Esprit, ne rougit pas? Qu'il rende donc gloire à Dieu contre ses propres erreurs, qu'il leur préfère enfin l'humble et sage ignorance de toute l'Eglise, et qu'il se réjouisse de « succomber sous le poids de la « majesté des mystères divins [2]. » Nous avons assez examiné ces principes qu'il avoit crus si féconds en vérités, et qui ne le sont qu'en erreurs monstrueuses. Je le conjure de lire cet ouvrage avec le même esprit qui me l'a fait écrire. S'il aime et s'il recherche la vérité, comme il l'a toujours témoigné, il craindra l'erreur et non la honte de s'être trompé : il entrera en défiance d'une doctrine nouvelle, qui a soulevé tous les gens de bien, tous les théologiens éclairés, et ceux mêmes qui sont le plus exempts de préoccupation contre lui. Il vaut mieux être vaincu par la vérité que par la honte de s'en être éloigné, comme dit saint Augustin ; la vérité ne remporte la victoire que pour couronner les vaincus qui sont assez sincères et assez humbles pour la suivre. Un changement d'opinion dans un homme aussi éclairé que l'auteur seroit encore plus avantageux à sa personne, qu'à la saine doctrine qu'il se repentiroit d'avoir combattue.

[1] *De Corrept. et Grat.*, cap. VIII, n. 19.
[2] S. Leo, *Serm.* LX *de Pass.*, cap. I.

LETTRES

AU P. LAMI, BÉNÉDICTIN,

SUR

LA GRACE ET LA PRÉDESTINATION.

LETTRE PREMIÈRE.

SUR LA NATURE DE LA GRACE.

Vous me demandez ma pensée, mon révérend Père, sur la nature de la grâce. N'est-ce, dites-vous, qu'une délectation prévenante et indélibérée? est-ce aussi une délectation délibérée? Examinons, s'il vous plait, ces deux questions l'une après l'autre : ensuite nous parlerons de la prière.

PREMIÈRE QUESTION.

De la délectation indélibérée.

Cette délectation, quelque spirituelle qu'on veuille la concevoir, n'est qu'un sentiment indélibéré et involontaire, comme nos sensations. Si on m'objecte qu'elle est de l'âme toute seule, je répondrai que le plaisir d'un parfum qui flatte l'odorat, ou d'une musique qui charme l'oreille, est de l'âme toute seule autant que la délectation la plus spirituelle qu'on puisse concevoir. La musique qui affecte doucement l'organe, et l'organe doucement affecté ou ébranlé, n'est que la cause occasionnelle de mon plaisir : mais mon plaisir est une modification de mon âme seule; ainsi c'est une modification d'un pur esprit, de même que la délectation qu'excite en nous la vue des vérités les plus sublimes de la religion. Nul corps ne peut ni avoir le sentiment pour sa propre modification, ni être modifié par un sentiment qui soit mixte et commun entre lui et un esprit, ni même être cause réelle du sentiment qui modifie un esprit. Tout sentiment appartient tellement à l'esprit seul, et est tellement borné à la substance spirituelle, que nul corps ne peut y avoir d'autre part que d'en être la simple occasion par institution purement arbitraire. Or il est évident que l'occasion dans laquelle un sentiment est produit

ne diminue en rien la nature de ce sentiment ; il est toujours également spirituel, puisqu'il est toujours également la modification d'une substance purement spirituelle. Par exemple, la douleur des démons et des âmes damnées est un sentiment qui n'est pas moins sentiment que nos sensations, et qui est néanmoins la modification de la substance purement intellectuelle et incorporelle. Qu'une modification m'arrive à l'occasion d'un corps ou à l'occasion d'un esprit, elle est toujours également la modification d'une substance pensante et entièrement incorporelle. Les pensées que j'ai sur les corps ne sont pas moins spirituelles en elles-mêmes que les pensées que j'ai sur les esprits : si l'objet de ma pensée, qui est essentiel à ma pensée même, n'en altère en rien la spiritualité, quoiqu'il soit corporel, à combien plus forte raison ce qui n'est que la simple occasion de mon sentiment ne peut-il en rien altérer la spiritualité de mon sentiment ! Une cause occasionnelle n'a par elle-même aucune vertu réelle, et il ne lui en est donné aucune. Celui qui la rend cause occasionnelle veut seulement, d'une manière purement arbitraire, qu'elle serve comme de signal : or un signal n'est rien de réel à l'action ; il lui est absolument étranger : il est donc manifeste que le doux ébranlement de mon organe parmi des parfums, ou dans un concert de musique, n'étant que la cause purement occasionnelle de mon plaisir, ce plaisir est en lui-même aussi spirituel que celui de la plus sublime contemplation.

D'ailleurs le plaisir indélibéré qui nous vient de la plus sublime contemplation est autant indélibéré par sa nature que celui qui nous vient d'un parfum ou d'une musique. Ce plaisir est en nous sans nous ; en le supposant prévenant, indélibéré et involontaire, nous supposons qu'il est en nous comme le mouvement est imprimé dans un corps, et que nous l'avons reçu d'une manière purement passive. Quand on me perce d'un coup d'épée, je ne saurois ne pas souffrir de la douleur ; je la souffre, et ne fais que la souffrir sans la vouloir. Cette douleur est non-seulement indélibérée, mais encore involontaire ; c'est-à-dire qu'elle n'est point voulue par ma volonté : car je ne veux point souffrir ce que je souffre, et il n'y a rien que je ne fisse pour éviter cette souffrance. Tout de même, quand j'entre dans un lieu où il y a un concert de musique, il ne dépend nullement de moi de n'avoir point du plaisir ; il faut ou que je sorte, ou que je bouche mes oreilles, pour m'en priver : mais, dans ce premier moment de surprise, ce plaisir est en moi aussi indélibéré que la chute d'une pierre ; et supposé que je ne veuille point ce plaisir-là, il est aussi involontaire que le mouvement de mon corps le seroit si on

me traînoit malgré moi en prison. Il en est de même du plaisir indélibéré de la plus sublime contemplation. Il est en lui-même entièrement passif, et imprimé en nous sans nous : non-seulement il n'a, selon la supposition, rien de délibéré, mais encore rien de volontaire dans sa nature. Il est vrai qu'on peut y ajouter un consentement de la volonté, ou, si vous le voulez, une simple non répugnance de la volonté ; mais en lui-même, et par sa nature, il est indépendant du consentement et de la résistance de la volonté : on peut également l'éprouver tantôt en n'y résistant pas, tantôt en y résistant. Les saints martyrs ont eu malgré eux des plaisirs. Les voluptueux ont malgré eux des douleurs très-fortes. Il est donc clair comme le jour que tout plaisir, qui n'est qu'un simple sentiment prévenant dans l'âme, a ces deux choses, l'une qui est purement spirituel, en quelque occasion qu'il soit imprimé ; l'autre, qu'il est en soi absolument indélibéré, involontaire, et reçu dans l'âme d'une manière purement passive.

Ces principes étant posés, il faut s'accoutumer à regarder la délectation indélibérée que nous éprouvons dans la contemplation la plus sublime tout de même que nos sensations, c'est-à-dire que le plaisir d'un parfum qui saisit agréablement notre odorat quand nous y pensons le moins, et que celui d'une musique qui tout-à-coup charme notre oreille. L'occasion est très-différente ; mais le sentiment de l'âme est également spirituel et passif, c'est-à-dire indélibéré et involontaire.

Il nous reste à savoir comment on pourroit dire que le plaisir indélibéré est la cause du plaisir délibéré. S'il n'en est que la cause occasionnelle, ou la simple occasion, je laisse l'occasion purement arbitraire et étrangère au plaisir délibéré, et je remonte plus haut à la cause réelle qui le produit ; ainsi cette délectation ou plaisir indélibéré, qu'on vante tant, ne m'explique rien. Si un général d'armée étoit convenu d'un signal avec le gouverneur d'une ville assiégée, ce signal purement arbitraire, et inventé de pure fantaisie, ne m'expliqueroit rien ; au lieu de m'y arrêter, je ne ferois d'attention qu'au seul dessein du général qui voudroit commencer le combat. Laissons donc le plaisir indélibéré, s'il n'est que la cause occasionnelle du plaisir délibéré ; et retranchant une fois pour toutes tous les vains discours sur la délectation indélibérée dont on a rempli tant de livres, venons à la véritable cause réelle du plaisir délibéré, qui est mon propre vouloir.

De plus cette explication qui n'explique rien, renverse tout. Si le plaisir indélibéré est la cause occasionnelle du plaisir délibéré,

c'est-à-dire de mon vouloir, il faut supposer que la cause première ait ordonné qu'à l'occasion de ce plaisir, je veuille ; comme il ordonne qu'une boule, à l'occasion d'une autre boule qui la pousse sur un plan, se meuve : de là il faudra conclure qu'il y a, dans ce qu'on appelle ordre de la nature, des lois de volonté, comme des lois de mouvement ; et comme il est certain que, par la loi de la communication du mouvement, une boule qui en pousse une autre ne peut manquer de mouvoir l'autre, tout de même un plaisir indélibéré ne peut manquer de faire vouloir la volonté de l'homme. Les causes occasionnelles ne peuvent jamais sans miracle être frustrées de leur effet précis : chaque fois qu'elles en seroient frustrées, ce seroit un renversement de l'ordre naturel ; alors le maître de la loi violeroit ou interromproit sa propre loi, qu'on nomme la loi de la nature. Ainsi, suivant cette idée des causes occasionnelles , dès que j'ai un plaisir indélibéré pour un objet, je ne pourrois manquer à le vouloir sans que l'ordre des causes occasionnelles, qu'on nomme celui de la nature même, fût violé et interrompu : ce seroit un miracle, comme de voir une pierre en l'air qui ne tomberoit pas : il faudroit que Dieu fît alors un miracle dans ma volonté, pour m'empêcher de vouloir cet objet ; comme il feroit un miracle dans une pierre, s'il la tenoit suspendue en l'air sans la laisser tomber.

Au reste, c'est une illusion grossière que de s'imaginer que la nécessité de volonté, dont nous parlons ici, ne soit pas une nécessité de nature à celle que nous nommons physique pour le mouvement des corps. Qu'entend on par nécessité naturelle ou physique, ce n'est point une loi qui vienne de l'essence des choses : un corps mu n'a dans sa nature aucune vertu réelle, aucune véritable causalité, selon les termes de l'école, pour mouvoir un autre corps. Cette loi de la communication du mouvement ne se trouve ni dans la nature du corps mouvant, ni dans celle du corps mu : vous ne trouverez jamais dans l'idée du corps qu'il doive se mouvoir quand un autre corps vient se mouvoir contre lui ; ni dans l'idée de cet autre corps, qu'il ait la force mouvante sur cet autre corps indépendant de lui. Qu'appelle-t-on donc nécessité naturelle ou physique, ce n'est qu'une institution purement arbitraire de l'auteur de la nature ; son ordre, qui est cette loi de la communication des mouvements, ne peut jamais être frustré et violé, ou interrompu sans miracle. Voilà la loi qui nécessite les corps. S'il y a de même des causes occasionnelles pour les esprits, elles nécessitent pareillement les volontés. Par exemple, je suppose que le plaisir indélibéré de sentir un parfum est la cause occasionnelle de vouloir s'asseoir en ce lieu : peut-on dire que

l'homme déterminé par cette cause occasionnelle, qui est sa sensation, soit libre dans la volonté qu'il forme de s'asseoir? Il y est déterminé par sa sensation, de même qu'une pierre l'est à tomber quand elle est en l'air, ou qu'une boule l'est à se mouvoir quand elle est poussée par une autre boule. Il faut un miracle, c'est-à-dire un coup de la toute puissance de Dieu contre la loi qu'il a établie, et qu'on appelle la loi de la nature, pour résister à cette nécessité naturelle. Ce miracle ne seroit pas moins grand si la volonté ne vouloit pas, après que la sensation agréable de l'odorat l'auroit déterminée à vouloir, que si la pierre ne tomboit pas étant en l'air, ou si la boule ne se mouvoit point étant poussée par l'autre. Voilà ce qu'on appelle la plus grande nécessité de nature, ou physique. On ne peut concevoir au-dessus de cette nécessité d'institution du Créateur, que celle des essences, que le Créateur même ne peut jamais arrêter. La nature n'est pas moins nature, ni la nécessité moins nécessité, quand elle tombe sur les esprits pour le vouloir, que quand elle tombe sur les corps pour le mouvement.

On dira peut-être que la nécessité des corps est bien différente de celle des volontés, puisque les corps sont nécessités sans qu'ils agissent et choisissent; au lieu que les volontés veulent et choisissent tout ce qu'elles font, et qu'elles ne veulent que ce qui leur plait. Mais ce discours n'est qu'un sophisme indigne d'être écouté. 1° La nécessité, pour tomber sur la volonté, n'en est pas moins nécessité nécessitante que si elle tomboit sur les corps; une volonté peut être absolument nécessitée à vouloir, qu'un corps à se mouvoir. Qu'appelle-t-on nécessité de nature, ou physique? Si on entend par ces termes la nécessité qui vient des lois instituées par le Créateur, elle n'est pas moins pour les esprits que pour les corps, dans notre supposition: si, au contraire, on entend par-là ce que l'essence des choses demande, il faudra dire que la nécessité qui détermine une pierre à tomber, quand elle est en l'air, n'est ni naturelle ni physique, puisque nous supposons que les corps ne sont les uns aux autres que des causes occasionnelles du mouvement, qui n'ont aucune vertu ou causalité par leurs propres essences, et qui ne sont nommées causes que par pure institution arbitraire du Créateur. 2° Il est faux que celui qui est nécessité à un seul parti choisisse. Peut-on dire que je choisisse sérieusement entre marcher et me reposer, quand quelqu'un me nécessite à marcher? Les hommes ont-ils jamais parlé de la sorte, quand ils ont voulu parler sérieusement? Dira-t-on à un homme qu'il choisit de faire une chose, quand il ne pourroit, sans un miracle de la toute-puissance de Dieu, ne la faire

pas? Pour ne la vouloir point, il faudroit qu'il interrompît la loi des causes occasionnelles, qui est la loi de la nature même; il faudroit qu'il fît l'impossible, comme s'il empêchoit une pierre de tomber quand elle est en l'air sans appui. On ne choisit réellement qu'entre deux partis, qui sont en l'actuelle et prochaine puissance de celui qui choisit: c'est se moquer de Dieu et des hommes, que d'oser parler autrement; c'est se jouer du dogme de la foi par les restrictions mentales les plus odieuses, que nul casuiste, si relâché qu'on se l'imagine, ne tolérercit en cette matière. Dira-t-on aussi que les bienheureux choisissent entre aimer Dieu et le haïr, et que les damnés choisissent entre le haïr et l'aimer? Il est vrai que les bienheureux et les damnés ne veulent que ce qu'il leur plait de vouloir; c'est-à-dire, en deux mots, qu'ils ne sont pas contraints dans leur vouloir: mais quoiqu'ils ne veuillent que ce qu'ils veuillent il est néanmoins très-certain qu'ils ne peuvent ne pas vouloir ce qu'ils veulent, ni vouloir ce qu'ils ne veulent pas. Ainsi ils ne choisissent point, et les hommes qui seroient en cette vie nécessités par des causes occasionnelles à vouloir une seule chose ne choisiroient pas plus qu'eux. 3° Il ne faut pas se jouer de toute l'Eglise et de tous les hommes sensés. Les stoïciens et les manichéens, qui croyoient une destinée incompatible avec la liberté, Wiclef, Luther, Calvin, les plus outrés contre-remontrants du synode de Dordrecht, n'étoient pas assez extravagants pour nier la liberté de coaction. Ils savoient, par leur propre conscience intime, que l'homme ne veut que ce qu'il veut, qu'il choisit en ce sens ridicule: que la volonté veut toujours une chose, et non une autre qui lui est opposée. Ils savoient bien que l'homme ne sauroit ne pas vouloir ce qu'il veut actuellement. Ils croyoient même que l'homme délibère, si vous n'entendez par la délibération que l'application de la raison, pour savoir lequel des deux partis est le plus convenable. Ils raisonnoient tous les jours eux-mêmes, et par conséquent ils savoient bien qu'en ce sens ils délibéroient tous les jours. Enfin, ils ne doutoient point que la volonté n'agît; car son agir n'est autre chose que son vouloir, et ils ne pouvoient pas ignorer que la volonté veut ce qu'elle veut. Que prétendoient-ils donc? Que la volonté étoit nécessitée à agir, c'est-à-dire à vouloir; que pour cette détermination, elle étoit passive: et c'est précisément ce que dira malgré lui tout homme qui voudra soutenir que les délectations indélibérées, ou plaisirs prévenants, sont les causes occasionnelles de nos volontés. Qui dit cause occasionnelle dit une occasion à laquelle le Créateur a attaché, par une connexion nécessaire ou ordre absolu, un certain effet précis.

Si vous n'admettez cette connexion nécessaire ou ordre absolu, qui se tourne en loi de nature, vous ne dites rien et vous ne faites rien d'assuré. On pourroit supposer, sans inconvénient, que l'effet n'arriveroit point, et on renverseroit de fond en comble tout le système de la grâce efficace, invincible, indéclinable, toute-puissante par elle-même pour incliner les cœurs au vouloir. Si, au contraire, vous admettez une connexion nécessaire entre l'occasion et l'effet, le plaisir indélibéré, qui est en nous sans nous, comme la sensation d'un parfum, nous détermine aussi nécessairement à vouloir, que la pierre en l'air est nécessitée à tomber, et qu'une boule est nécessitée à se mouvoir quand une autre la pousse : il faudroit un miracle, comme la résurrection des morts, pour vaincre la nécessité de cet ordre établi par le Créateur dans les deux natures intelligente et étendue.

Que si vous soutenez que le plaisir indélibéré est la cause réelle de notre vouloir : outre que vous renversez toutes les notions de la nouvelle philosophie, et que vous retombez dans tout ce que vous appeliez des galimatias, de plus, vous détruisez tout ensemble et le pouvoir de Dieu, et la liberté de l'homme. 1° Vous détruisez le pouvoir de Dieu. Eh ! qu'y a-t-il de plus indigne de lui, que de supposer qu'il faut qu'il ait recours à un sentiment indélibéré pour venir à bout de faire ce qu'il ne pourroit lui-même, ni en éclairant, ni en fortifiant une âme ? Ne peut-il tenir l'homme que par le plaisir ? Ne sauroit-il ni le persuader en éclairant sa raison, ni le porter au bien en fortifiant sa volonté contre le mal ? Quelle indigne et épicurienne idée, de vouloir que Dieu même n'ait aucune prise sur la volonté de l'homme, qu'en tirant de lui par le plaisir ce qu'il n'en pourroit obtenir ni par raison, ni par force de vertu ? Enfin, si le plaisir indélibéré est la cause réelle et essentielle de tout vouloir, cela est aussi vrai pour Adam innocent que pour ses enfants corrompus, et détruit la différence qu'on allègue des deux états. 2° Vous détruisez aussi la liberté de l'homme. Au moins la nécessité qui vient des causes occasionnelles n'est que physique ; elle n'est fondée que sur les lois purement arbitraires que le Créateur a établies : un miracle pourroit vaincre cette sorte de nécessité ; un miracle peut suspendre une pierre en l'air : tout de même un miracle pourroit empêcher la volonté de vouloir, malgré le plaisir indélibéré qui seroit sa cause occasionnelle. Mais si vous dites que la nature du plaisir indélibéré, et celle du vouloir de l'homme, sont telles que l'un est la cause réelle de l'autre, et que leur connexion vient de leurs essences ; alors ce sera une nécessité métaphysique, qui est bien au-dessus de la physique. Alors

ce ne sera plus une nécessité d'institution arbitraire, mais une nécessité d'essence, que nul miracle ne peut arrêter, et contre laquelle la toute-puissance de Dieu même ne peut jamais rien en aucun sens. Alors il sera vrai de dire que l'essence du plaisir indélibéré est de produire le vouloir, et que l'essence du vouloir est de ne pouvoir être produit que par le plaisir indélibéré. On ne pourra voir le plaisir indélibéré, sans voir le vouloir comme son effet; ni le vouloir, sans voir le plaisir indélibéré comme sa cause : il faudroit violer l'essence des choses pour désunir cette cause et cet effet. Voilà une nécessité infiniment plus nécessitante que celle qui fait qu'une pierre tombe quand elle est en l'air, et qu'une boule en pousse une autre.

Si vous dites que ce n'est pas la nature ou essence de ces deux choses qui les lie entre elles, et qui fait que la position de l'une emporte nécessairement la position de l'autre ; je vous demande non un jeu de paroles, mais une réponse précise, et que vous puissiez entendre nettement vous-même dans une matière si sérieuse, et si capitale à la religion. Comment la grâce est-elle efficace par elle-même, si elle ne l'est point par sa propre nature ou essence? Et si elle l'est par sa propre nature ou essence, elle est cause réelle et nécessaire des volontés de l'homme. Voilà une nécessité bien plus nécessitante que la nécessité qu'on nomme naturelle ou physique, puisque celle-ci ne vient que d'une institution arbitraire et révocable, qui peut souffrir des exceptions par des miracles ; au lieu que nul miracle ne peut interrompre la nécessité, pour ainsi dire métaphysique, qui vient de l'essence même d'une cause réelle.

Je demande donc s'il y a de la contradiction ou répugnance, que le plaisir indélibéré dans lequel on met la grâce ne soit point suivi du vouloir de l'homme. S'il n'y a dans cette supposition aucune contradiction ou répugnance, je suppose que cela arrive en effet : voilà la grâce qui demeure inefficace, et qu'il n'est plus permis de nommer efficace par elle-même. La volonté est encore censée indifférente et indéterminée pendant que le plaisir indélibéré est actuel. et même après qu'il est passé : la volonté étant actuellement sous l'impression de cette grâce, ou plaisir indélibéré, ne veut point. Vous admettez la grâce que tant d'autres ont nommée versatile : la volonté la frustre de tout son effet. Dès ce moment-là on ne peut jamais conclure de la présence d'une grâce, que le bon vouloir la suivra ; car la connexion n'étant pas nécessaire entre cette cause et cet effet, qui vous a dit que la cause qui a été une fois inefficace ne le sera pas encore de même cent et cent fois? Vous ne pouvez plus raison-

ner que par simple conjecture sur cet événement incertain, comme sur tous les autres événements que l'école nomme contingents. Vous ne pouvez plus dire que ce plaisir indélibéré produira dans l'homme un bon vouloir d'une manière invincible, indéclinable et toute-puissante. Au contraire, il faut avouer que ce plaisir peut être vaincu, décliné, impuissant, et demeurer cent fois inefficace, puisqu'il l'a été une fois.

Vous ne pouvez plus alléguer que deux choses : l'une que Dieu donne une impression si proportionnée à la volonté et si propre à la persuader, qu'il voit qu'il la persuadera, quoiqu'il n'y ait néanmoins aucune connexion nécessaire ou de nature entre le plaisir et le vouloir ; l'autre, qu'il voit par sa prescience que le vouloir suivra. Mais cette proportion si juste pour persuader et pour toucher n'est que la congruité de la grâce enseignée par les jésuites. Pour la prescience de Dieu, à proprement parler, elle n'est pas une prescience ; car ce qui n'est encore que futur à notre égard, et par rapport à nous qui sommes bornés au temps, est déjà présent à Dieu qui est éternel : ainsi Dieu ne voit que ce qui est déjà devant lui.

Il est vrai que Dieu a une pleine certitude du bon vouloir de l'homme, parce que ce bon vouloir lui est déjà présent. Or ce qui est déjà présent ne peut point ne pas être ; ce n'est qu'une nécessité que l'école nomme conséquente et identique. Dieu pourroit nous révéler ce qu'il voit, et alors nous verrions comme lui avec certitude la futurition du bon vouloir de l'homme ; mais nous ne la verrions qu'en elle-même : nous verrions seulement que l'homme voudra, parce qu'il se déterminera à vouloir ; mais nous ne pourrions voir avec aucune certitude l'effet dans la cause par une connexion nécessaire. Il faut qu'il y ait une connexion nécessaire entre eux, pour pouvoir conclure certainement l'un de l'autre ; autrement on dit ce qu'on n'entend pas, et qui n'a aucun sens. Toute véritable certitude d'un futur prévu dans sa cause ne peut être fondée que sur une nécessité antécédente, c'est-à-dire une liaison nécessaire entre cette cause et cet effet. En bonne logique, le prédicat ou attribut ne peut être dit avec une certitude générale du sujet que quand la liaison est nécessaire entre eux. Si la liaison est contingente, la proposition est contingente aussi, c'est-à-dire tantôt vraie et tantôt fausse. Comment pouvez-vous faire cet enthymême : *Pierre reçoit la grâce efficace ou plaisir indélibéré : donc il aura le bon vouloir !* Vous supposez que le bon vouloir n'est point nécessairement attaché au plaisir indélibéré. Vous supposez que le bon vouloir a manqué

une fois au plaisir indélibéré, et rien n'empêche qu'il ne lui manque encore de même. Toute conséquence tirée en matière contingente ne peut être qu'une conjecture ; si vous voulez en faire une conclusion certaine, vous errez. Dites, par exemple. Il fait beau temps : donc Paul ira se promener. Si ce n'est qu'une conjecture, je vous la passe ; mais si c'est une conclusion tirée comme certaine, je la nie : elle est absurde. Paul a vu le beau temps sans se promener, et peut encore en faire de même. Pourquoi concluez-vous la promenade du beau temps, puisque le beau temps et la promenade n'ont point de connexion nécessaire ; et qu'en supposant le beau temps, la promenade demeure encore contingente ? Tout de même, pourquoi concluez-vous le vouloir du plaisir ; puisqu'en supposant le plaisir, le vouloir demeure encore entièrement contingent ?

C'est donc en s'éblouissant soi-même à plaisir que certains auteurs ont cherché une certitude d'une chose future, qui ne fût point fondée sur la connexion nécessaire entre sa cause et elle. Encore une fois, il est vrai que Dieu voit avec certitude les futurs contingents ; parce qu'il ne les voit pas comme futurs, mais comme déjà présents. Cette certitude est fondée sur la nécessité identique qu'une chose soit quand elle est actuellement, et qu'elle ne peut tout ensemble être et n'être pas ; mais cette nécessité ne peut être alléguée pour les futurs contingents à l'égard des hommes auxquels ils ne sont point présents. Vous ne pouvez conclure avec certitude, de la grâce ou plaisir indélibéré, le bon vouloir futur de l'homme, qu'autant que vous supposez comme le fondement essentiel de votre certitude une nécessité pour tirer une conséquence de l'un à l'autre, c'est-à-dire une connexion nécessaire entre ces deux choses. Qui dit conséquence certaine dit une nécessité dans la conséquence, c'est-à-dire une liaison nécessaire entre l'antécédent et le conséquent ; si vous y laissez la moindre contingence, vous détruisez la liaison nécessaire entre l'antécédent et le conséquent : la conséquence perd toute sa force ; elle peut être niée, puisqu'elle peut se trouver fausse. On peut vous dire, en bonne logique : *Pierre a la grâce efficace pour un tel bon vouloir précis ;* j'en conviens : *donc il formera ce bon vouloir précis ;* je le nie. Pout-être n'en fera-t-il rien ; qui sait ce qu'il choisira ? qui sait si *pouvant dissentir*, en cas qu'il le veuille, il ne voudra pas effectivement *dissentir ?* Il l'a déjà voulu une fois, selon votre supposition, il pourroit bien le vouloir encore. Il ne peut donc y avoir à notre égard aucune véritable certitude dans les futurs, qu'autant qu'ils ne sont pas contingents, et qu'il y a une nécessaire connexion entre leur cause posée et leur futurition. A la

nécessité de cause répond la certitude du futur ; à la contingence répond l'incertitude. Qu'on ne dise donc plus que l'effet de la grâce ou plaisir indélibéré est certain, infaillible et indéclinable, sans nécessité : c'est comme si on vouloit dire qu'une chose est certaine sans certitude. L'esprit de l'homme, qui nie ou qui affirme, doit suivre la nature de son objet : nous devons aux événements contingents de l'incertitude, comme nous devons de la certitude aux événements nécessairement liés à leurs causes. Nous devons donc raisonner ainsi, supposé que la grâce n'ait pas une liaison nécessaire avec le bon vouloir de l'homme : Pierre a la grâce la plus forte pour un tel vouloir, mais nous ne savons point s'il voudra ou non ; parce que cette grâce le laisse toujours indifférent pour choisir, et dans la contingence de son acte. Il est vrai que Dieu voit comme une chose qui lui est déjà présente le bon vouloir de Pierre, et qu'il lui a donné un secours si proportionné à son besoin présent, qu'il s'est assuré de le persuader, et de lui faire vouloir ce qu'il veut ; mais pour nous, si nous ne raisonnons que sur la seule nature du secours donné, nous n'en pouvons pas conclure en rigueur et avec pleine certitude la futurition du bon vouloir, puisque ce secours n'est point une cause nécessaire, et qu'il n'a aucune connexion nécessaire avec le bon vouloir. Or on ne peut dire qu'un événement est infaillible que quand nous ne pouvons pas nous tromper en l'affirmant comme futur ; et on peut toujours se tromper, en affirmant comme futur ce qui est encore contingent : enfin une chose n'est plus contingente, dès qu'on ne peut plus se tromper en l'affirmant comme future. Il est donc clair que la futurition du bon vouloir étant encore contingente quand la grâce ou plaisir indélibéré arrive, on ne peut répondre infailliblement, ni avec certitude de l'effet, sur la position de la cause. Dès ce moment il ne faut plus parler de grâce efficace par elle-même. Voilà tout ce que peuvent demander ceux que l'on nomme molinistes.

Si, au contraire, vous dites que le plaisir indélibéré est une cause réelle, à laquelle le bon vouloir est lié par leurs natures ou essences, vous mettez dans les volontés de l'homme une nécessité sans comparaison plus nécessitante que celle des lois arbitraires du Créateur pour mouvoir les corps. Vous êtes plus nécessité à vouloir, dès que la grâce vous prévient d'un plaisir indélibéré, semblable à nos sensations les plus involontaires, qu'une pierre qui est en l'air n'est nécessitée à tomber, et qu'une boule n'est nécessitée à se mouvoir par l'impulsion d'une autre. Dès que le plaisir vous saisit, aucun miracle de la toute-puissante main de Dieu même ne peut plus vous

empêcher de vouloir précisément ce que le plaisir vous inspire. Ce plaisir est cause réelle de votre vouloir : donc il y a une nécessité antécédente qui vous nécessite à vouloir; car c'est une nécessité de cause par rapport à son effet. Or la cause ne peut être cause réelle qu'autant qu'elle a une vraie causalité, et une priorité au moins de raison et de nature sur son effet. Qui dit, avec l'école, causalité, priorité de raison et de nature, dit évidemment une cause antécédente par nature à son effet ; il seroit inutile et odieux de chicaner là-dessus. Encore une fois, les stoïciens, les manichéens, Wiclef, Luther, Calvin, en un mot tous ceux qui ont nié la liberté, n'ont jamais prétendu nier ce qu'ils éprouvoient à toute heure en eux-mêmes, savoir, qu'ils raisonnoient, délibéroient, vouloient une chose et non une autre opposée, choisissoient en un sens, prenant cette chose et non pas l'autre, et enfin ne vouloient que ce qu'ils vouloient bien vouloir. Ce qu'ils ont tous appelé de bonne foi nier la liberté, c'est de dire que nos volontés ont une cause nécessaire qui ne dépend pas de notre choix ; or est-il que le plaisir indélibéré qui nous prévient, et qui par sa nature est involontaire, ne dépend point de notre choix : il est donc clair comme le jour que si ce plaisir est cause nécessaire, ou cause par lui-même de notre vouloir, notre vouloir a une cause nécessaire qui ne dépend point de notre choix; et par conséquent voilà la doctrine des stoïciens, des manichéens, de Wiclef, de Luther, de Calvin, qui est établie. Si les théologiens qui ont disputé contre eux, comme Cajétan, leur avoient accordé qu'il y a une cause nécessaire de notre vouloir, laquelle est entièrement en nous sans nous, c'est-à-dire indélibérée et involontaire, ils auroient applaudi, et toute question de nom mise à part, ils auroient pensé comme les catholiques. On peut voir dans Calvin qu'il a rejeté de bonne foi toutes ces questions de nom. Ainsi, dans cette supposition, il faudroit conclure tout au plus qu'ils ne se sont pas assez bien expliqués, qu'ils ont eu raison pour le fond, peut-être même qu'ils ont parlé plus naturellement et avec plus de candeur que leurs adversaires, et que l'Eglise est inexcusable d'avoir foudroyé de tant d'anathèmes des gens si innocents et si sincères.

Quoi qu'il en soit, à parler de bonne foi et sans chicane, il faut dire, dans cette supposition, que rien ne dépend de l'homme, non pas même son propre vouloir. Qu'on nous vienne dire qu'il peut s'il veut, n'est-ce pas se moquer ; puisqu'il ne peut vouloir, et que c'est précisément sur le vouloir que la nécessité ou l'impuissance tombe? Ne voit-on pas qu'il peut encore infiniment moins en cha-

que occasion vouloir sans grâce, ou ne vouloir pas avec la grâce, qu'une pierre qui est en l'air peut ne tomber pas? Qu'on nous vienne dire qu'il peut ne pas vouloir avec la grâce, parce qu'il pourroit ne pas vouloir si elle ne le déterminoit pas : c'est comme si on disoit qu'un homme qui est dans un bateau qui remonte dans une rivière par la marée peut ne monter point, parce qu'il pourroit cesser de monter si la marée cessoit de le porter. Qu'on nous vienne dire que la puissance ou capacité naturelle de vouloir et de ne vouloir pas reste toujours dans la volonté, et qu'ainsi c'est une liberté qui reste avec la grâce; il faudra dire aussi que l'homme porté dans un bateau par le montant de la marée est libre de ne monter pas, parce que la puissance ou capacité naturelle de s'arrêter lui reste, et qu'en effet il la réduira en acte quand la marée cessera. Luther et Calvin ont-ils jamais nié que la volonté pourroit ne vouloir pas le bien en l'absence de la grâce, et le mal en l'absence de la concupiscence? Nioient-ils que l'homme ne conservât toujours la puissance radicale ou capacité naturelle de vouloir et de ne vouloir pas? La liberté ne sera-t-elle autre chose qu'une vicissitude entre deux nécessités qui nécessitent tour à tour la volonté de l'homme? Le dogme de la foi se réduira-t-il à un langage si forcé, si faux et si ridicule? Luther et Calvin ne seront-ils différents de l'Eglise que dans l'expression? et faudra-t-il avouer que l'expression de ces chefs de secte est aussi juste, aussi naturelle, aussi remplie de bonne foi, que celle de l'Eglise est fausse, ridicule, captieuse, et contraire à toute sincérité.

Il est donc évident que la délectation indélibérée, c'est-à-dire le plaisir prévenant qui est en nous sans nous, ne peut rien expliquer sur l'opération de la grâce. Pendant que ce plaisir nous affecte, et après même qu'il nous a affectés, la volonté est encore censée indifférente d'une indifférence active et en équilibre pour vouloir ou ne vouloir pas; car ce plaisir n'a aucune connexion nécessaire de causalité avec notre vouloir. Si ce plaisir entièrement involontaire en soi donnoit nécessairement le vouloir, il y auroit une cause nécessaire et involontaire de notre vouloir; mon vouloir ne dépendroit non plus de moi que celui d'un autre homme, puisque l'un et l'autre seroit nécessairement produit par une cause qui ne seroit pas moins indépendante de moi quand elle agiroit sur moi, que quand elle agiroit sur cet autre homme. Si, au contraire, vous ôtez la causalité nécessaire, vous laissez mon vouloir dans une pleine contingence, où l'on peut supposer le non-vouloir avec la grâce actuelle; en sorte qu'on ne peut plus la nommer efficace par elle-même, et

que vous retombez dans l'efficacité de la grâce congrue. Ainsi, ceux qui ont tant vanté la délectation indélibérée pour expliquer la grâce victorieuse n'ont rien entendu, n'ont rien dit d'intelligible, n'ont rien expliqué, ont tout renversé, et ne sont ni philosophes, ni théologiens. Nous avons même vu que, par ce plaisir indélibéré, ils détruisent toute différence de grâce entre les deux états.

DEUXIÈME QUESTION.

De la délectation délibérée.

Il y a sans doute une délectation *délibérée* qui n'est autre chose que la spontanéité de notre vouloir, ou l'exemption de contrainte. En un sens, je ne puis vouloir une chose malgré moi ; car qui dit *malgré* dit sans la vouloir ; or, je ne puis vouloir une chose sans la vouloir ; je ne veux que ce qu'il me plait de vouloir : c'est ce qu'on dit en latin par ces termes : *Placet, hoc me delectat ;* c'est-à-dire, je veux ; tel est mon plaisir. Cette expression marque un plaisir ; mais ce plaisir n'est que le seul vouloir, qui est pour ainsi dire réflexif sur soi-même, comme Jansénius le dit souvent : c'est-à-dire qu'on veut bien vouloir ce qu'on veut. C'est une délectation, mais elle n'est en rien distinguée du vouloir qui porte en soi l'agrément de soi-même ; c'est un amour de complaisance pour l'objet. Comme l'autre plaisir n'avoit rien en soi de délibéré ni de volontaire, parce qu'il prévenoit tout vouloir, et qu'il étoit en nous sans nous ; celui-ci, au contraire, est tellement un vouloir, qu'il n'est qu'un pur vouloir, et un vouloir délibéré : il faut donc bien se garder de le considérer jamais autrement.

C'est ainsi que l'Ecriture dit : *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui* [1]. Voilà un plaisir commandé : *Delectare,* etc. Donc il est libre. C'est la preuve ordinaire de saint Augustin. Voilà un plaisir méritoire auquel la récompense est promise : *et dabit tibi,* etc. Donc il est délibéré, et vient d'une liberté d'indifférence active. Il en est de même de cette expression : *Sin autem comedere volueris, et te esus carnium delectaverit* [2]. *Volueris* et *delectaverit* sont purement synonymes : cette délectation n'est qu'un libre vouloir. La délectation est prise dans le même sens quand Tobie dit à Dieu : *Non enim delectaris in perditionibus nostris* [3]; c'est-à-dire : Vous ne voulez point notre perte. La sagesse de Dieu dit d'elle-même :

[1] *Psal.* XXVI, 4.
[2] *Deut.*. XII, 15.
[3] TOB., III, 5, 22.

Et delectabar per singulos dies [1], etc. ; c'est-à-dire : J'aimois à faire et à perfectionner mon ouvrage ; je voulois bien le faire. Quand David dit : *Anima autem mea exaltabit in Domino, et delectabitur super salutari suo*, il se promet de faire une action libre et méritoire : aussi, ajoute-t-il : *Omnia ossa mea dicent : Domine, quis similis tibi* [2]*?* Il veut dire : Vous n'aimez ni ne voulez les holocaustes des Juifs, quand il dit : *Holocaustis non delectaberis* [3]. Quand il dit : *Memor fui Dei, et delectatus sum* [4], il parle d'une délectation libre, et d'un souvenir amoureux, qu'il oppose aux vaines consolations rejetées : *Renuit consolari anima mea* [5]. Il exprime encore une véritable volonté libre, en disant : *Delectasti me, Domine, in factura tua* [6]*;* c'est comme s'il disoit : J'aime à vous admirer dans vos ouvrages. Nous lisons encore : *Ego vero delectabor in Domino* [7] *;* c'est une promesse qu'il fait. Il n'y a pas moins d'exemples de la délectation déméritoire dans l'Ecriture : *Quicumque his delectabitur non erit sapiens* [8]. C'est ainsi qu'il est défendu de se plaire dans la voie des impies : *Ne delecteris in semitis impiorum;* la menace y est ajoutée : *Nesciunt ubi corruant* [9]. Il y en a encore d'autres exemples décisifs, qui seroient trop longs et inutiles à rapporter.

C'est dans le même sens que saint Augustin a parlé de la délectation. Il n'a parlé d'ordinaire, dans les questions de la grâce, que de celle qui est délibérée : *Det quod jubet,* dit-il [10] ; *atque..... faciat plus delectare quod præcipit, quam delectat quod impedit.* La délectation dont il parle est le vouloir libre et méritoire qui est commandé : *quod jubet.* Il n'avoit garde, lui qui avoit établi si souvent contre les manichéens une liberté d'indifférence, outre celle de contrainte, et qui convenoit, avec les pélagiens, de la nature de la liberté ; il n'avoit garde, dis-je, de vouloir que la volonté de l'homme dépendît de la détermination d'un plaisir indélibéré qui est en nous et sans nous, comme la sensation d'un parfum ou d'une musique. Les manichéens l'auroient accablé de bonnes raisons, tirées de son propre principe. Les pélagiens l'auroient justement accusé d'être encore à cet égard manichéen.

[1] *Prov.*, VIII, 30.
[2] *Ps.* XXXIV, 9, 10.
[3] *Ps.* L, 18.
[4] *Ps.* LXXVI, 4.
[5] *Ibid.*, 3.
[6] *Ps.* XCI, 5.
[7] *Ps.* CIII, 34.
[8] *Prov.*, XX, 1.
[9] *Prov.*, IV, 14, 19.
[10] *De Spirit. et Litt.*, cap. XXIX, n. 51, tom. X.

Que veut-il donc dire, quand il dit : *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*[1] ? Il ne le dit point dans sa controverse contre les pélagiens sur la grâce ; c'est en interprétant l'Épître aux Galates. Il veut seulement dire que notre conduite est toujours décidée par nos plus fortes volontés. Par exemple, un homme aime tout ensemble le plaisir et la fortune : dans la pratique, il prend toujours le genre de vie qui est conforme à celle de ces deux passions qui le domine. Ce père ne parle point en ce lieu d'une nécessité que nos plaisirs nous imposent, de vouloir une chose plutôt qu'une autre, pour expliquer la nature de la grâce, et son opération sur la volonté ; car ce principe établiroit une nécessité qui nécessiteroit la volonté, tantôt de la part de la grâce, tantôt de la part de la concupiscence, sans nous laisser aucun entre-deux pour aucun moment de véritable liberté : mais il se borne à dire que nos mœurs sont conformes à notre volonté, et que nous agissons au-dehors, dans la pratique, à proportion de ce que nous sommes disposés au-dedans par nos principes arrêtés. C'est donc une réflexion morale qui est incontestable, et non pas une explication dogmatique de notre liberté et du pouvoir de la grâce sur nous.

En effet, saint Augustin ne croyant pas, comme il n'a pu le croire, qu'un sentiment involontaire nécessitât nos volontés, il ne pourroit avoir entendu, par la délectation, que le plaisir délibéré qui est notre vouloir même : or sa proposition, en ce cas, ne pourroit être qu'identique et négatoire, comme parle l'école. Il auroit dit pour tout dénouement sur la liberté, qu'il faut nécessairement que l'homme veuille ce qu'il veut davantage. Eh ! qui en doute ? eh ! qui avoit besoin d'une telle leçon ? eh ! qui ne se rendroit ridicule, s'il entreprenoit maintenant d'expliquer le fond de la liberté, en disant que nous ne pouvons ne pas vouloir ce que nous voulons, dans le moment où nous le voulons ? Étoit-ce là une clef du mystère réservée à ce grand docteur ?

Dès qu'on ne parle que de la délectation délibérée, on dit vrai ; mais, à force de dire vrai, on ne dit rien. On dit seulement que l'homme veut en chaque occasion ce qu'il aime le mieux, c'est-à-dire ce qu'il veut davantage. C'est faire un grand effort de paroles pour ne dire rien ; c'est laisser la question tout entière. Molinistes, congruistes, thomistes, pélagiens, demi-pélagiens, calvinistes, luthériens, manichéens, stoïciens, tous conviennent également que l'homme ne veut jamais que ce qu'il veut.

[1] *Expos. Epist. ad Galat.*, cap. v, n. 49, tom. III, part. 2.

La délectation ne peut donc servir de rien pour expliquer la liberté. Si elle est prise pour le plaisir involontaire, on renverse la foi, et on tombe dans l'impiété des hérétiques. Si elle est prise pour notre propre vouloir, on n'entend rien, on n'explique rien, on ne dit que ce que disent également toutes les sectes et toutes les écoles du monde. On dit qu'il est jour, quand il est jour.

Il est vrai que saint Augustin a parlé souvent de la délectation, mais en la prenant pour notre propre vouloir, et en supposant toujours avec les pélagiens contre les manichéens, que cette délectation dépend de nous, et que la grâce, quelque forte qu'elle soit, nous laisse, dans son actuelle opération, entre vouloir et ne vouloir pas : *Consentire autem vel dissentire propriæ voluntatis est*[1]. C'est un plaisir que nous sommes libres d'avoir ou de n'avoir pas : nous pouvons nous délecter en consentant, et ne nous point délecter en *dissentant;* cela dépend de nous. Alors le langage de saint Augustin est simple, naturel et clair : au lieu que s'il disoit que la volonté est nécessairement déterminée par la délectation, et que la délectation est en nous sans nous, tout ce que ce Père dit pour conserver la liberté d'indifférence active, contre les stoïciens et les manichéens, deviendroit extravagant et ridicule.

Au reste, qnand il veut en passant faire entendre comment Dieu s'assure du vouloir de sa créature, il dit souvent : *Facit ut velimus;* mais comment, *adjuvando :* c'est en fortifiant la volonté foible, de peur que par défaillance elle veuille le mal, ou manque à vouloir le bien. Il dit souvent : *ita suadetur, ut persuadeatur*[2]. Il dit encore que Dieu agit et donne à l'homme suivant ce qui lui convient : *Hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis qui secuti sunt vocationem :.,. quomodo illis aptum esset, ut et moverentur, et intelligerent, et sequerentur. Illi enim electi, qui congruenter vocati : illi autem qui non congruebant, non electi, quia non secuti, quamvis vocati... Ita vocat, quomodo eis vocari aptum est ut sequantur... Sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat*[3].

Mais il ne dit ces choses qu'en passant, et en général. Il ne vouloit qu'établir le dogme contesté par les demi-pélagiens, savoir, que Dieu s'assuroit du vouloir des élus, en leur donnant une grâce spéciale pour les faire certainement vouloir, qu'il ne donnoit pas à ceux qui n'étoient qu'appelés. Comment il s'en assuroit, c'est de quoi il n'étoit nullement question, et qu'il n'avoit garde de s'engager

[1] *De Spirit. et Litt.,* cap. xxxiv, n. 60, tom. x.
[2] *De Grat, Christi,* cap. x, n. 11, tom. x, etc.
[3] *De div. Quæst, ad Simplic.,* lib. i, quæst. ii, n. 13, tom. vi.

à traiter à fond. C'est le mode philosophique, duquel le dogme de foi est indépendant. D'un côté, la foi enseigne que la volonté, sous l'actuelle impression de la plus forte grâce, est encore actuellement indifférente d'une indifférence active ; en sorte qu'il n'y auroit aucune contradiction dans la chose qu'elle dissentît. D'un autre côté, Dieu, sans lui ôter ce prochain pouvoir et cette pleine liberté de dissentir, sait si bien proportionner ses invitations intérieures et ses secours, qu'il s'assure de son vouloir : *Ita suadetur, ut persuadeatur*. La certitude n'est point fondée sur la causalité nécessaire d'une cause que Dieu applique sur la volonté, mais seulement sur l'effet que Dieu voit présent, quoiqu'il ne soit que futur pour nous. Cette certitude n'est fondée que sur la nécessité conséquente, qui est purement identique. Pour nous, il est certain que nous ne voyons point notre vouloir dans la grâce la plus forte, comme on voit un effet dans sa cause nécessaire. Nous savons seulement que ce que Dieu veut sera, non par la vertu nécessitante du moyen qu'il emploie, mais par la présence actuelle, devant ses yeux, de l'objet qui n'est encore que futur et contingent aux nôtres. L'opération du moyen n'est point infaillible par sa nature, quoiqu'il soit très-proportionné et très-persuasif : mais la science de vision qui est en Dieu, pour voir l'effet déjà présent, ne peut se tromper ; car il ne peut ne pas voir ce qu'il voit. C'est dans ce sens si simple que *la prédestination est une préparation de moyens*, *par lesquels sont très-certainement délivrés tous ceux qui sont délivrés*. C'est par-là que la prédestination des élus a un effet *invincible et indéclinable ;* car il est vrai, par une nécessité purement conséquente, que ce que Dieu a si bien préparé pour faire vouloir l'homme le fera infailliblement vouloir, puisqu'un vouloir qui est déjà présent à Dieu ne sauroit n'être pas.

La différence du secours *sine quo non,* donné au premier homme innocent, et du secours *quo*, donné à sa postérité corrompue, que saint Augustin propose dans le livre *de la Correction de la Grâce*[1], ne consiste donc point dans une diversité d'espèces entre ces deux grâces ; en sorte que l'une par sa nature ou essence porte avec elle le bon vouloir de l'homme, et que l'autre par sa nature ou essence laisse l'homme à lui-même encore indifférent, et dans la main de son conseil, pour vouloir ou ne vouloir pas. Il est vrai seulement que Dieu donnant à Adam le secours *sine qua non,* ne le prédestinoit pas à persévérer, et ne voyoit pas sa persévérance ; au lieu que

[1] *De Corrept. et Grat.,* cap. XII, n. 34, tom. X.

Dieu prédestinant en Jésus-Christ certains hommes que nous nommons élus, leur prépare certains moyens, qui, sans emporter le bon vouloir par leur propre nature ou essence, sont néanmoins si proportionnés au besoin de la volonté humaine, et si propres tant à persuader l'homme qu'à lui inspirer le vouloir, qu'il voudra effectivement. Dieu voit ce vouloir futur comme déjà présent. Ainsi il y a dans ce choix de moyens pour la persévérance finale une futurition qui est un objet déjà présent à Dieu, et par conséquent une certitude parfaite : ainsi la certitude est de la part de la prédestination de Dieu, qui voit le vouloir déjà présent à ses yeux ; et non de la part de l'essence du secours *quo*, ou grâce médicinale. Une grande preuve que saint Augustin ne va pas plus loin, c'est qu'il emploie souvent, surtout dans le livre *de Gratia et libero Arbitrio*, et dans celui *de la Prédestination des Saints*, des expressions aussi fortes pour les crimes des impies que Dieu tourne selon ses desseins, que pour la persévérance des justes. Il dit que Dieu les tourne d'une manière invincible et toute-puissante. Dira-t-on qu'il leur donne pour le crime une motion nécessitante par son essence, ce seroit un blasphème ; ce seroit même renverser le système qu'on attribue à saint Augustin, sur les deux états. On voit donc bien que saint Augustin a cru que Dieu pouvoit, sans aucune motion efficace ou nécessitante par son essence, se proportionner tellement à la volonté de l'homme, qu'il lui persuadât et lui fît vouloir le bien, et qu'il le détournât selon ses desseins, même dans ses crimes. Saint Augustin ne disputoit contre les demi-pélagiens que pour établir une volonté spéciale de Dieu à l'égard des élus, qui est la prédestination par laquelle il choisit les secours qui persuaderont l'homme : *Ita suadetur ut persuadeatur*. Aussi voyons-nous qu'il n'a parlé de ce *quo* que dans cette dernière dispute, et que toute sa controverse contre les pélagiens étoit indépendante de ce point.

Enfin, cherchez tant qu'il vous plaira un milieu entre la nécessité nécessitante des luthériens, et ce sentiment d'une grâce congrue qui est efficace par sa congruité, vous ne trouverez de bonne foi, et tout sophisme à part, aucun milieu réel. Si la grâce est par sa nature ou essence cause de mon vouloir, l'essence de la grâce ne peut être violée, et je suis essentiellement nécessité à vouloir. Luther et Calvin n'en ont jamais demandé davantage. Les contre-remontrants de Dordrecht se sont bornés, contre les arminiens, à soutenir l'irrésistibilité de la grâce, c'est-à-dire son efficacité par sa nature ou essence. Si, au contraire, la grâce n'est point par sa nature ou

essence, ou du moins par une loi de Dieu qui l'établit cause occasionnelle, la cause qui détermine nécessairement mon vouloir, mon non-vouloir est compatible avec l'impression actuelle de la grâce : dès-lors il n'est plus permis de l'appeler efficace par elle-même, c'est-à-dire par sa propre nature ; et s'il arrive qu'elle me fasse vouloir, ce n'est plus que parce qu'elle est propre à me persuader : *Ita suadetur, ut persuadeatur.*

TROISIÈME QUESTION.

De la nature de la grâce.

Vous me demanderez sans doute en quoi donc consiste la grâce. Je vous répondrai que la grâce (sans examiner, selon la philosophie de l'école, son entité) est Dieu opérant dans l'âme. 1° La grâce donne à l'entendement une illustration ; 2° elle donne à la volonté un attrait prévenant, un plaisir indélibéré, un sentiment doux et agréable, qui est en elle sans elle ; 3° elle augmente la force de la volonté, afin qu'elle puisse actuellement dans ce moment vouloir le bien ; 4° elle l'excite à se servir de cette force nouvellement donnée. Jusque là cette grâce n'est que prévenante, et en nous sans nous. Or rien de tout ce qui est en nous sans nous ne nous détermine, autrement notre détermination seroit mise en nous sans nous ; nous ne nous déterminerions pas, mais nous serions déterminés *ad unum*, comme les bêtes , ainsi que parle saint Thomas. Ce seroit se jouer des termes que de dire, dans cette supposition : L'homme est dans l'indifférence active, et dans la liberté d'exercice ; l'homme délibère, se détermine lui-même, et choisit. Tous ces termes deviendroient ridicules.

Pour ce qui est d'augmenter la force de la volonté, c'est le moyen le plus décisif pour faire vouloir l'homme sans le nécessiter. Aussi voyons-nous que saint Augustin, après avoir dit : *Facit ut velimus*, ou quelqu'autre chose semblable, s'explique en ajoutant *adjuvando*. En effet, comme le péché n'est qu'une défaillance de la volonté, et qu'au contraire le bon vouloir est une force de la volonté qui se tourne au bien, c'est tourner la volonté au bien, et la soutenir contre le mal, aussi efficacement qu'il est possible, sans la nécessiter; c'est opérer le bon vouloir en elle et avec elle, que de lui donner une force nouvelle pour le bien : *adjuvando*.

On peut dire même que la grâce médicinale doit être principalement une grâce de force pour aider la puissance, parce que le mal ne consiste que dans l'affoiblissement de cette même puissance :

ainsi le mal étant l'impuissance de vouloir, le remède doit être une grâce de pouvoir vouloir; mais de pouvoir si proportionné à l'affoiblissement actuel, que la volonté dans ce moment se trouve aussi forte par la grâce que si elle étoit saine et entière. Il faut encore ajouter que Dieu voit cette proportion telle, que la volonté voudra ce qu'elle doit vouloir : *quomodo eis vocari aptum est ;... quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.*

Mais enfin la liberté qu'Adam a perdue est la même que Jésus-Christ a rendue à ses enfants. Or celle d'Adam étoit de pleine indifférence active : donc la grâce qui prévient et qui fortifie la volonté de l'homme, loin de la nécessiter au bien, doit la remettre dans le véritable équilibre entre le bien et le mal, comme Adam y étoit avant son péché.

Il faut encore observer que saint Augustin n'a jamais disputé avec les pélagiens de la nature de la liberté de mérite et de démérite; il l'a toujours supposée avec eux précisément telle qu'il l'avoit établie contre les manichéens, sans en rien rétracter. Il n'a été question pour saint Augustin que de soutenir que la grâce que Dieu donne pour s'assurer du bon vouloir des élus ne détruit point cette liberté. Ainsi il est évident qu'il faut trouver, selon saint Augustin, sous l'impression actuelle de cette grâce prévenante, la même liberté qu'il avoit établie contre les manichéens, et que les pélagiens vouloient défendre contre lui. Voilà ce qui regarde la grâce prévenante, qui est en nous sans nous, qui est une grâce tout ensemble de secours et d'attrait, de force et d'invitation : elle donne et elle demande; elle donne la force de vouloir, et elle excite au vouloir même.

Venons à la grâce de coopération. Dieu, après nous avoir fortifiés et excités, agit avec nous; c'est ce qui est marqué dans les prières de l'Eglise, aussi bien que dans les ouvrages des théologiens. Dieu produit avec nous notre acte, qui est notre bon vouloir; il en est cause avec nous, mais cause immédiate et indivisible avec nous. Mais tout ce qui n'est que secours, force nouvelle, coopération sans prévention de causalité par essence, ne peut nécessiter. Je ne nécessite point un goutteux à marcher quand je ne fais que le soutenir, que l'aider, que l'inviter, que lui donner des aliments progres à remplir ses nerfs d'esprits abondants, pourvu que je ne l'entraine point. Ainsi nous pouvons prendre à la lettre ces paroles : *Deus operatur in vobis et velle et perficere* [1], sans admettre autre chose que le con-

[1] Philip., II, 13.

cours surnaturel pour la grâce coopérante et concomitante. *Facit ut velimus*, mais c'est toujours *adjuvando*. Il est vrai seulement que Dieu proportionne si bien pour ses *élus* la grâce prévenante, excitante et fortifiante, au besoin de la volonté, qu'il s'assure de sa coopération: *quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat. Ita suadetur, ut persuadeatur*. Il le fait parce qu'il a une prédilection pour ses *élus*, et une volonté spéciale pour leur salut qu'il n'a point pour celui des hommes qui ne sont qu'*appelés*, quoi qu'il veuille sincèrement sauver ceux-ci : 1° en ce qu'il leur donne des moyens suffisants de salut ; 2° en ce qu'il veut effectivement les sauver, s'ils y coopèrent comme ils le peuvent.

C'est cette volonté spéciale du salut des élus qui ne peut être frustrée de son effet. C'est d'elle, et non pas de la grâce, dont saint Augustin dit souvent qu'elle est invincible, indéclinable, toute-puissante. La grâce n'est point indéclinable par sa nature ou essence: si elle l'étoit, il faudroit de bonne foi admettre, avec les contre-remontrants de Dordrecht, le système de l'irrésistibilité de l'homme à la grâce; car *irrésistible* et *indéclinable* sont termes synonymes entre gens de bonne foi. C'est se moquer de dire qu'on puisse résister à ce qui est indéclinable et tout-puissant. Donnez aux contre-remontrants l'*indéclinabilité* ou *irrésistibilité*, ils n'en demanderont jamais davantage. Mais saint Augustin n'emploie ces termes que pour la volonté prédestinante: si elle n'est que congrue, son effet n'est que très-vraisemblable, et non absolument certain. Mais faut-il s'étonner que son effet soit certain et indéclinable, puisque Dieu le voit déjà présent à ses yeux? Dieu voit comme présent tout ce qu'il veut; ce qui est déjà présent devant lui ne sauroit point ne pas être: en tout cela il n'y a qu'une nécessité conséquente ou identique.

Mais la grâce est-elle par son essence une cause nécessaire de mon vouloir? Est-il vrai que non-seulement Dieu produise avec moi mon vouloir, ce qui n'est que le simple concours surnaturel, mais encore que sa grâce, mise en moi sans moi, soit la cause qui me détermine à vouloir? En un mot, est-il une cause prévenante qui détermine nécessairement son concours et le mien pour mon acte? Si on le dit, les contre-remontrants n'ont plus rien de réel à désirer. Voilà l'indéclinabilité ou irrésistibilité qui vient de l'essence de la grâce même; en sorte que l'irrésistibilité sera aussi absolue que les essences sont immuables. Si vous voulez nier sérieusement l'irrésistibilité, il ne vous reste plus qu'à dire que la volonté prédestinante est indéclinable et toute-puissante par une nécessité ou irrésistibilité purement conséquente et identique. Il n'est pas possible que ce qui

est ne soit pas : or le bon vouloir de l'homme est déjà présent aux yeux de Dieu. Mais comment Dieu s'est-il assuré de ce bon vouloir de l'homme? Saint Augustin ne l'explique pas, et il y auroit de la témérité à aller plus loin que lui. Il dit : *In nobis mirabili modo et ineffabili operatur* [1]. Il dit ailleurs, parlant des peuples qui s'attachèrent à David : *Numquid corporalibus ullis vinculis alligavit? Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit* [2]. Mais il dit ces choses autant pour l'ordre naturel que pour le surnaturel ; il le dit autant des mauvaises volontés des impies, par exemple de Nabuchodonosor, de Cyrus, d'Artaxerxès, de Saul et d'Achitophel, que des amis de Dieu. Il ne s'agit point précisément de la grâce médicinale pour les actes méritoires. Sa thèse est générale, qu'il donne comme une vérité qu'on ne peut révoquer en doute sans être impie, savoir, que Dieu a une puissance toute-puissante d'incliner les cœurs où il veut : *sine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem* [3]. Mais c'est sur de tels passages que les contre-remontrants établissent leur irrésistibilité ; et ils ne manquent pas d'attribuer à la nature ou essence de la grâce ce que saint Augustin ne dit que de la volonté de Dieu. Ils ne manquent pas de citer ces paroles du même endroit : *Non est itaque dubitandum voluntati Dei, qui et in cœlo et in terra omnia quæcumque voluit fecit, et qui etiam illa quæ futura sunt fecit, humanas voluntates non posse resistere quominus ipse faciat quod vult ; quandoquidem etiam hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit* [4]. Si vous dites que cette irrésistibilité dont parle saint Augustin, quand il dit *humanas voluntates non posse resistere,* vient de la nature de la grâce même, voilà l'*irrésistibilité* de Dordrecht. Si, au contraire, vous dites que la grâce n'est point par sa nature *irrésistible,* c'est-à-dire *indéclinable* ou nécessitante, mais que c'est seulement le décret ou volonté de Dieu, qui ne peut être frustrée de son effet, puisqu'il voit déjà comme présent tout ce qu'il veut ; vous ne mettez l'efficacité de la grâce que dans sa cougruité : *Ita suadetur, ut persuadeatur... quomodo eis vocari aptum est... quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.*

Alors vous dites, avec saint Augustin, que la nécessité qu'impose la volonté toute-puissante n'est point une nécessité nécessi-

[1] *De Præd. Sanct.,* cap. xix, n. 42, tom. x.
[2] *De Corrept. et Grat.,* cap. xiv, n. 45, tom. x.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

tante, puisqu'elle n'est qu'identique. Dieu voit ce que nous appelons futur contingent comme une chose déjà présente et déjà faite : *qui etiam illa quæ futura sunt fecit*. Il a déjà fait ce bon vouloir qui est encore futur à l'égard de l'homme, et par conséquent il en est bien assuré : *Certissimè liberantur... indeclinabiliter... insuperabiliter... omnipotentissima potestate*. Tout cela est vrai ; il le voit déjà fait : faut-il s'étonner que l'homme ne puisse résister à une volonté, quand il est déjà vrai qu'il ne lui résiste point ? D'ailleurs, il est vrai que Dieu a dans les trésors de sa sagesse et de sa puissance des moyens infinis et inépuisables de gagner les cœurs des hommes, de les persuader, de les toucher, de les incliner, de leur faire vouloir ce qu'il veut, de tourner même selon ses desseins leurs volontés les plus impies : *In nobis mirabili modo et ineffabili operatur*. Ce n'est point par des liens grossiers, par des causes nécessitantes de leur propre nature, qu'il s'assure de notre vouloir. Si un ami d'un génie supérieur à son ami est souvent sûr de le persuader *certissimè*, quoiqu'il ne puisse ni mettre quelque chose en lui ni lui ôter quelque chose ; s'il est vrai qu'il peut tout sur cet ami pour la persuasion raisonnable, à combien plus forte raison Dieu, qui sait tout et qui porte dans les cœurs toute la force qu'il lui plaît, peut-il s'assurer de faire vouloir le bien à l'homme quand il l'a résolu ! Eh ! qu'y a-t-il de plus naturel, pour ainsi dire, que de vouloir ce qui est véritablement bon ? Qu'est-ce que le péché, sinon une erreur et une déraison ? Encore une fois, qu'est-ce que le péché, sinon une chute, une foiblesse, une défaillance de la volonté ? Plus Dieu éclaire et fortifie l'homme, plus il l'éloigne de la défaillance, de l'erreur et du vice. Il s'assure donc de l'entendement et puis de la volonté de l'homme, 1° en le persuadant, *Ita suadetur, ut persuadeatur ;* 2° en le fortifiant contre sa foiblesse, *adjuvando*.

Pour les moyens de persuader et de fortifier, ils sont infinis dans les trésors de Dieu : *mirabili modo et ineffabili*. Il ne seroit pas Dieu s'il ne savoit pas s'assurer, quand il lui plaira, du cœur de chaque homme, et pour faire le bien, et pour régler le mal. Voilà la vérité générale, tant pour l'ordre naturel et même pour toutes les actions des impies, que pour l'ordre surnaturel et pour les bonnes œuvres des saints. Il ne reste qu'à dire, après saint Augustin que Dieu fait par sa grâce médicinale, dans un pécheur pour sa conversion, ou dans un juste pour sa persévérance, ce qu'il a su faire dans le cœur des impies, par exemple dans le cœur des Juifs qui condamnèrent et crucifièrent Jésus-Christ, pour s'assurer de l'accomplissement de son décret sur la mort du Sauveur : *quod consilium et manus tua*

decreverunt fieri [1]. C'est seulement en ce sens que saint Augustin dit : *eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit;* c'est-à-dire seulement qu'il invite, qu'il attire, qu'il incline : *quomodo eis vocari aptum est... quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat;* qu'il s'insinue, et invite si bien qu'il persuade : *Ita suadetur ut persuadeatur ;* qu'il aide et fortifie l'homme contre lui-même : *adjuvando ;* qu'enfin, il opère avec l'homme, comme cause, le vouloir de l'homme même : *eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit.* Aussi, voyons-nous que saint Augustin déclare que la prédestination n'ajoute rien à la simple prescience que le seul don des grâces qui *aident,* qui *persuadent,* et qui sont si congrues, que la volonté qui peut les rendre inefficaces ne veut pas le faire : *quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.* Voilà la dernière borne. Entre cette doctrine et l'irrésistibilité des contre-remontrants de Dordrecht, c'est-à-dire des plus outrés protestants, il n'y a aucun milieu réel dont un homme sincère et sérieux puisse s'accommoder.

QUATRIÈME QUESTION.

Du motif de la délectation.

Au reste, la délectation ni délibérée ni indélibérée ne doit jamais être la cause finale, non plus que l'efficiente, de notre vouloir.

Pour la délectation indélibérée et involontaire, elle ne peut être qu'un sentiment agréable. Vouloir la vertu pour son plaisir, c'est tomber dans l'épicuréisme. Epicure mettoit la dernière fin dans la volupté, c'est-à-dire dans le plaisir en général. Que ce plaisir vienne à l'occasion du corps ou non, n'importe ; c'est toujours également le plaisir de l'âme c'est-à-dire la modification de la substance pensante et incorporelle. Or, cette modification de mon âme n'est point distinguée d'elle : agir pour mon plaisir, c'est agir pour moi ; plus le plaisir est grand, plus nous agissons pour nous-mêmes, en le recherchant comme notre fin. Les plaisirs courts et imparfaits sont une espèce de félicité très-imparfaite et momentanée. La parfaite félicité de l'âme est un plaisir parfait, suprême et permanent ; mais enfin c'est un plaisir : et quiconque se propose pour fin ce suprême plaisir se propose soi-même pour fin ; sa fin est d'être heureux par le plus grand plaisir. C'est ce qu'Epicure se proposoit : il avoit pour fin dernière le plaisir en général, quel qu'il fût, ou du moins l'exemp-

[1] *Act.,* IV, 28.

tion de toute douleur, parce que cette exemption mettoit l'âme en état de jouir d'elle-même et de se faire heureuse. Si vous supposez que l'âme peut pratiquer la vertu pour le plaisir, vous voulez qu'elle rapporte son vouloir délibéré et vertueux, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus parfait et de plus sublime en elle, à ce qu'il y a de moins parfait, c'est-à-dire à un plaisir indélibéré, involontaire et aveugle, semblable à celui qu'on attribue d'ordinaire aux bêtes. C'est renverser l'ordre; c'est tomber dans l'erreur d'Epicure, que tous les sages païens ont détestée. Que le plaisir vienne à l'occasion du corps ou non, il n'en est pas moins un plaisir indélibéré et involontaire de l'âme auquel la vertu ne peut être rapportée sans la dégrader.

Pour la délectation délibérée, comme elle n'est que notre propre vouloir, elle n'est que la vertu même quand le vouloir est bon. Or est-il que la vertu ne peut jamais être sa propre fin dernière; et c'est en quoi les stoïciens se sont trompés grossièrement. 1° La vertu de l'homme est la modification de la volonté, qui n'est point réellement distinguée de sa volonté même. Ainsi, si la vertu étoit sa dernière fin, il seroit réellement lui-même sa dernière fin. La dernière fin qu'il se proposeroit, ce seroit soi-même parfait et orné de toutes les beautés de la vertu et de la sagesse : c'est le renversement de la dernière fin, qui doit être Dieu seul. 2° Nos actes délibérés, comme saint Thomas l'a très-bien remarqué, ne peuvent jamais par leur nature être notre dernière fin. Qui dit un acte délibéré dit un acte qui a une fin pour laquelle il est fait et à laquelle il se rapporte. Or il y a une évidente contradiction à dire qu'un acte est la dernière fin de lui-même, puisque lui-même est fait pour une fin ultérieure à soi. Comme voir dit un objet qu'on voit (c'est la comparaison de saint Thomas), tout de même vouloir dit un objet, c'est-à-dire un bien, qu'on veut comme fin de son vouloir. De même que la vision a toujours un terme ou objet au-delà de soi, c'est-à-dire un corps lumineux, coloré, figuré, etc.; de même le vouloir ne peut donc jamais être la fin dernière, puisque le vouloir lui-même tend à un objet, c'est-à-dire à quelque bien au-delà de soi, dont il fait sa fin et auquel il se rapporte. D'où il faut conclure avec évidence que la vertu ne peut être sa propre fin, mais qu'elle doit avoir un objet, c'est-à-dire un bien qui est sa fin au-delà d'elle, de même que ma vision ne peut être l'objet que je vois. L'homme peut bien en exerçant une vertu vouloir en acquérir ou augmenter une autre, et se la proposer alors pour objet ou motif ; mais cette autre vertu qu'il veut doit toujours avoir une fin ultérieure. L'homme peut bien aussi vouloir toutes les vertus réunies en lui pour devenir parfait ;

mais alors c'est lui-même parfait dont il fait la fin de toutes ces vertus. La béatitude même, en quelque sens que vous la preniez, ne peut jamais être notre dernière fin proprement dite. Si vous entendez par béatitude un plaisir, un sentiment indélibéré et involontaire, c'est quelque chose d'inférieur au moindre acte de vertu. Si, au contraire, vous entendez par béatitude le parfait amour de Dieu, qui est un amour de complaisance, il est évident que cet acte n'est point à lui-même sa propre fin, et que Dieu seul est l'objet ou fin ultérieure qui doit le déterminer. Il est vrai qu'on veut aimer l'objet qu'on aime ; c'est la spontanéité du vouloir : mais le vouloir n'est pas l'objet ou fin du vouloir même ; en voulant, on agit pour une fin ultérieure à son vouloir : on veut quelque chose ; cette chose qu'on veut dans l'acte de la béatitude, c'est Dieu glorifié. Ainsi Dieu est une fin réellement ultérieure à l'acte d'amour suprême qu'on nomme béatitude, et par lequel il est aimé. Ce dernier acte est ce qu'on nomme la béatitude. Elle est le dernier acte, et non la dernière fin ; car ce dernier acte a une fin ultérieure à soi, savoir, Dieu qui est son objet.

Ainsi le plaisir indélibéré et involontaire ne peut jamais être la fin d'aucun vouloir vertueux ; et le plaisir délibéré, qui est le vouloir vertueux même, a toujours une fin ultérieure à soi : ainsi le plaisir n'est ni la cause efficiente ni la finale du bon vouloir.

CINQUIÈME QUESTION.

De la prière par rapport à la délectation sensible.

Les principes que j'ai réfutés ne sont pas seulement absurdes en métaphysique, ils sont encore pernicieux en morale, et incompatibles avec la solide piété : en voici en abrégé les principaux inconvénients.

1° Si le plaisir ou délectation est la cause efficiente et nécessaire de tout bon vouloir, il faut conclure qu'on n'a le bon vouloir qu'autant qu'on a le plaisir.

2° Le plaisir étant un sentiment de l'âme, il ne peut être que *sensible*. Je n'entends point, par *sensible*, ce qui passe par le canal des sens corporels ; je veux dire seulement que tout sentiment de l'âme doit être senti par elle : autrement il ne seroit pas sentiment, puisque *sentiment* ne dit que l'action ou passion de *sentir*. Par exemple il y auroit une contradiction évidente à dire que j'ai un sentiment de dépit, d'orgueil, purement spirituel, et à dire que je ne le sens pas. Tout de même il y auroit de la contradiction à dire que les dé-

mons ont un sentiment de douleur, et à dire que c'est une douleur qu'ils ne sentent pas. D'où il s'ensuit que tout plaisir comme toute douleur étant un sentiment, tout plaisir est un goût et une délectation sensible. Ainsi il faudra conclure, sur les principes ci-dessus posés, qu'il n'y a point de bon vouloir dans l'homme quand il n'y a point en lui de plaisir ou goût sensible pour le bien. Ce plaisir pourra être plus ou moins vif et sensible, plus ou moins aperçu par réflexion ; mais enfin quand l'homme ne le pourra point trouver en soi, il s'ensuivra qu'il n'y sera point.

3° Il faudra dire qu'il est inutile de s'efforcer à prier, à demander, à désirer, à vouloir le bien, si on n'en a aucun plaisir sensible, et si, en se tâtant bien soi-même, on n'y peut trouver aucun sentiment de délectation ; car il est inutile de tenter l'impossible. Or on ne peut former le bon vouloir sans son unique et essentielle cause efficiente, qui est le plaisir sensible ; ce seroit s'efforcer pour produire une chimère, c'est-à-dire un triangle sans côtés, une montagne sans vallée. Il faut donc attendre ce plaisir sensible, qui vient en nous sans nous, et par lequel seul nous pouvons vouloir le bien.

4° Il faut conclure que le bon vouloir diminue à proportion qu'on sent diminuer le sentiment du plaisir à l'égard du bien, et que tous les goûts intérieurs qu'éprouvent les saints sont autant de diminutions de la grâce et de la bonne volonté.

5° Loin de s'efforcer inutilement à prier, à vouloir, aimer, etc., quand les aridités, les privations de goûts sensibles, les épreuves, les tentations viennent, il faut alors croire que tout est perdu, et se désespérer pour le salut, supposé qu'on ne trouve plus en soi aucun reste de goût et de plaisir ; car le plaisir sensible ne peut point venir sans que nous le sentions : donc il ne vient point quand nous ne sentons pas ; et quand il ne vient pas, il est extravagant de s'imaginer qu'on puisse former aucun vouloir du bien sans lui.

6° Tous les Pères, tous les auteurs ascétiques, tous les contemplatifs approuvés de l'Eglise sont donc des insensés quand ils assurent que l'oraison, l'amour, en un mot la perfection, se consomment par les épreuves où l'on est privé des goûts et consolations sensibles, Saint Jacques même a tort de dire : *Tristatur aliquis vestrûm, oret* [1]. Eh ! comment pouvoir prier, c'est-à-dire vouloir le bien, pendant qu'on manque de la cause efficiente de ce bon vouloir, savoir le plaisir sensible ou la joie prévenante qui le produit ? Ainsi il faut

[1] JAC., V, 13.

renverser toutes les maximes et les expériences des saints, depuis les apôtres jusqu'à nous, pour ne juger plus de la vie intérieure que par le plaisir, comme on juge du froid et du chaud par un thermomètre.

7° Il faudra aussi conclure qu'on aime Dieu, qu'on fait une merveilleuse oraison, et qu'on est parfait, dès qu'on sent un grand plaisir ou délectation par rapport aux choses de Dieu. Si le plaisir sensible est la cause nécessaire du bon vouloir, ce signe du bon vouloir ne peut jamais être équivoque ; partout où est la cause nécessaire, là est l'effet : donc on pourra, sans craindre de se flatter, se juger soi-même infailliblement pour son intérieur, sur le degré de plaisir qu'on sent actuellement par rapport à Dieu.

8° C'est nier l'état du purgatoire, où les âmes privées de tout plaisir sensible, et souffrant actuellement une très-grande douleur, ont néanmoins le bon vouloir à un très-haut degré.

Peut-on voir une plus pernicieuse illusion que celle qui naît de ce principe? Quand l'homme, qui, par sa corruption, n'aime que le plaisir et la gloire, n'a plus qu'à chercher le plaisir pour se croire parfait, qu'est-ce que son imagination ne lui fournira point pour nourrir sa vaine présomption par une ferveur douce et flatteuse. Jamais les fanatiques n'ont présenté aux âmes simples un poison si subtil et si dangereux.

En général, tout dépend du plaisir sensible dans les exercices de la vie intérieure. Quand le goût sensible viendra, on sera transporté, et on se croira vrai au troisième ciel : dès que le goût sensible manquera, on désespérera de tout, on quittera tous les bons exercices. Jugez des suites affreuses de cette espèce de désespoir, où l'âme ne cherchera plus d'aliment intérieur, n'en connoissant point d'autre que le plaisir qui lui échappe.

Vous me demandez ce qu'il faut établir en la place de cette monstrueuse spiritualité. Je vous réponds qu'il faut s'en tenir à celle de tous les saints et de toute l'Eglise, qui est de croire qu'on doit persévérer patiemment dans l'amour et dans l'oraison en pure foi, quand Dieu nous prive de tout plaisir et de tout goût sensible, de toute lumière consolante ; et qu'on aime d'autant plus purement alors, qu'on aime sans sentir : comme on croit avec plus de mérite lorsqu'on croit sans voir. Le sentir ne dépend pas de nous ; mais le vouloir en dépend. Dieu ne nous demandera pas d'avoir senti, puisqu'il n'a pas mis le sentiment dans la main de notre conseil ; mais il nous demandera d'avoir voulu, et persévéré dans le bon vouloir, parce qu'il nous en a donné la liberté véritable. Renversez ce fondement,

vous renversez toute la vie chrétienne, tout l'ouvrage intérieur de la foi, et toutes les voies de perfection dans les épreuves. Aussi voyons-nous que ceux qui s'attachent à cette délectation sensible ne comptent pour rien que la seule ferveur d'imagination; ils ne veulent qu'une ivresse spirituelle, qu'un goût empressé de bonnes œuvres, qu'un zèle ardent pour les austérités, qu'une méditation raisonnée et consolante, qui est plutôt une étude agréable de tête échauffée qu'une oraison : ils croient que tout est perdu en eux dès que cette chaleur et ce plaisir leur manquent; et ils se scandalisent d'autrui d'une manière âpre, noire et farouche, dès qu'ils n'y trouvent point ce goût et cette ferveur d'imagination. Pour le véritable homme intérieur, il demeure en paix et en égalité de cœur dans les inégalités qu'il éprouve, suivant ce qui est si bien enseigné dans le troisième livre de l'*Imitation de Jésus-Christ,* et dans saint François de Sales.

Vous me demandez si l'oraison doit être longue. Je vous réponds que les anciens demandoient d'abord des oraisons courtes, mais fréquentes: c'est ce que saint Augustin a enseigné à Proba [1]; c'est ce que vous trouverez dans les saints qui ont donné des règles communes pour la multitude des commençants qui veulent se convertir et travailler à leur perfection dans la solitude. En effet, ce qu'ils appellent oraison, qui est une espèce d'oraison jaculatoire, ne peut être que court. Ils lisoient, ils méditoient, ils récitoient des psaumes; ils varioient leurs occupations intérieures. De temps en temps ils revenoient à de vives affections et à une présence de Dieu amoureuse et sensible: ces traits enflammés et véhéments ne pouvoient être que courts, et demandoient de fréquents intervalles; ils auroient épuisé les âmes, et se seroient tournés peu à peu en formules gênantes. Aussi, voyons-nous que nos offices sont variés de lectures de l'Ecriture, de chant des Psaumes, et de courtes oraisons ou demandes. Mais, nous apprenons, par saint Clément, par Cassien et par les autres ascètes, que le but de ces fréquentes et courtes oraisons étoit d'accoutumer peu à peu les solitaires à une contemplation presque continuelle. Lisez les conférences IX, X et XI de Cassien: vous voyez que saint Antoine passoit la nuit en oraison; vous voyez que les autres contemplatifs étoient dans une présence de Dieu familière et presque perpétuelle. Lisez le *Trésor ascétique:* alors, ces oraisons jaculatoires n'étoient plus si vives ni si marquées; mais elles étoient plus profondes, plus familières, plus paisibles, et pres-

[1] *Epist.* CXX, *al.* CXXI, tom. II.

que sans relâche. Tant que vous n'appellerez oraison que des actes vifs et formés avec ardeur et goût sensible, vous n'en pourrez jamais faire longtemps de suite, et vous ignorerez toujours la manière d'accomplir le précepte de Jésus-Christ et de l'apôtre pour l'oraison sans intermission; vous demeurerez sec, raisonneur, critique, toujours ombrageux sur votre propre oraison, et cherchant sans cesse le goût sensible, qui tantôt vous fuira, et tantôt vous éblouira dangereusement.

Il faut donc assujettir les âmes à une oraison réglée, d'abord courte, à la vérité, pour modérer leur ferveur naissante et ménager leurs forces; mais qui croisse à mesure que vous voyez la grâce agir en elles, pour les rendre capables d'être plus longtemps de suite et plus paisiblement dans la présence amoureuse de Dieu.

Si dans la suite ces âmes sont dans l'obscurité, dans la sécheresse, dans la privation de ce plaisir et de cette ferveur sensible qui leur rendoit d'abord la vertu si douce, elles doivent se souvenir que les apôtres passèrent des douceurs du Thabor aux horreurs du Calvaire ; que saint Pierre, enivré sur le Thabor, *ne savoit ce qu'il disoit,* en disant : *Bonum est nos hic esse ; si vis, faciamus hic tria tabernacula* [1] *:* qu'enfin, Jésus-Christ parloit dès-lors de sa *passion* avec Moïse et avec Elie, parce que les consolations préparent aux croix.

Il faut accoutumer peu à peu ces âmes à vouloir sans sentir, ce qui est le martyr intérieur. La plus pure oraison commence, dit sainte Thérèse, dans ces épreuves et ces privations où l'on est tenté de croire qu'elle cesse, et où l'on la quitte souvent par découragement. Il faut portant juger de l'arbre par les fruits, c'est-à-dire : examiner si ces âmes qui perdent le goût sensible sont fidèles, dociles, sincères, humbles, mortifiées. Il faut aussi leur faire éviter l'oisiveté intérieure. Si elles ont besoin de lecture, de méditation, de pratique, il ne faut ni les leur soustraire à contre-temps, ni craindre de les y remettre, si on éprouve qu'elles en tirent *quelque suc,* comme parle le bienheureux Jean de la Croix.

Mais enfin, rien n'est si pernicieux à la piété que de supposer que la délectation sensible décide de tout. Que ceux qui ne veulent écouter que saint Augustin l'écoutent au moins sur ceci. Il assure qu'il nous est souvent utile de ne voir point notre ouvrage, et de n'y prendre point de plaisir : *Ideo quisque, nostrum bonum opus suscipere, agere, implere, nunc scit, nunc nescit, nunc delectatur, nunc*

[1] Luc., ix, 35.

non delectatur, ut noverit non suæ facultatis, sed divini muneris esse vel quod scit, vel quod delectatur, ac sic ab elationis vanitate sanetur[1]. Quoique la délectation involontaire, c'est-à-dire le goût, manque, la délectation délibérée, qui est la fidélité du bon vouloir, peut persévérer et se perfectionner.

LETTRE II.

SUR LA PRÉDESTINATION.

Juillet 1708.

Je suis touché, comme je le dois être, mon révérend Père, de la continuation de votre amitié. J'en connois tout le prix, et je vous assure qu'elle me sera très-chère toute ma vie.

Votre ami M. P.... nous a enfin quittés. Il est fort aimable. J'ai pris la liberté de lui dire les principales vérités dont il m'a paru avoir quelque besoin : il les a très-bien reçues. Dieu veuille que sa jeunesse, la vivacité de ses goûts, le succès flatteur qu'il a eu dans le monde, ses talents, et sa curiosité même sur les matières d'érudition, ne soient pas des piéges très-dangereux pour lui ! Je prierai pour son avancement dans le bien ; mais vos prières seront les meilleures.

La question qui vous occupe est précisément celle qui a fait dire à saint Paul[2] : *O altitudo*, etc. Espérez-vous de pénétrer un mystère que le Saint-Esprit nous déclare être impénétrable ? Vous avez raison de remarquer que quand même vous admettriez la grâce la plus universelle et la moins efficace, ce mystère de la prédestination des uns et de la réprobation des autres n'en seroit pas moins incompréhensible. Bien plus : quand même vous supposeriez qu'il n'y auroit dans tout le genre humain qu'un seul homme qui, par sa pure faute, se priveroit du salut au milieu des grâces les plus abondantes, votre difficulté resteroit encore tout entière pour cet homme unique. Voici le raisonnement que vous feriez : d'un côté Dieu est tout-puissant pour faire vouloir à tous les hommes tout ce qu'il veut, sans blesser leur liberté ; il voit dans le trésor de ses grâces de quoi persuader, de quoi sanctifier, de quoi faire persévérer, de quoi sauver tous les hommes sans aucune exception, et celui-ci en particulier ; il sait ce qu'il faut à chacun d'entre eux afin qu'il ne rejette point la grâce, afin qu'il persévère, et afin que la mort le fixe éter-

[1] *De Peccat. merit. remiss.*, lib. II, cap. XVII, n. 20, tom. X.
[2] *Rom.*, XI, 35.

nellement dans le bien. D'un autre côté il aime tous les hommes, et veut, dit-on, sincèrement le salut de tous sans aucune exception. D'où vient donc qu'il refuse à cet homme unique la grâce convenable pour assurer son salut, pendant qu'il la donne par prédilection à tous les autres? D'où vient qu'il choisit pour cet homme unique précisément une certaine grâce suffisante, qu'il prévoit qui ne le persuadera point, et dont la suffisance ne servira qu'à le rendre inexcusable et éternellement malheureux? Ainsi l'objection demeure tout entière pour un homme qui périt, comme pour cent millions qui périssent.

Cependant la religion chrétienne ne vous permet pas de douter que le grand nombre ne périsse, et que ceux qui sont sauvés ne composent le moindre nombre. Mettons donc à part, pour un moment, la vérité indubitable de la prédestination. Renfermons-nous dans le simple fait: c'est le petit nombre qui se sauve; c'est le grand nombre qui se damne. D'où vient que Dieu, qui voit dans ses trésors des grâces pour assurer le salut de tous les hommes, n'a pas voulu leur donner ces grâces, lui qui veut, dit-on, sincèrement les sauver tous? Il faut nécessairement avouer qu'il y a deux manières de vouloir le salut des hommes. L'une consiste à vouloir leur rendre le salut véritablement possible en leur donnant des secours de grâce suffisante par lesquels il ne tienne qu'à eux d'assurer leur salut, s'ils veulent y correspondre. L'autre consiste à vouloir assurer leur salut, en choisissant parmi les secours suffisants ceux qu'il prévoit qui les persuaderont et qui les feront persévérer. La première volonté est conditionnelle, la seconde est absolue.

Dieu veut de la première façon seulement le salut de tous les réprouvés mêmes: mais il veut par prédilection, de la seconde manière, le salut des seuls prédestinés. En un mot il ne veut pour les uns qu'une vraie possibilité du salut, en sorte qu'il ne tienne réellement qu'à eux d'assurer leur salut s'ils le veulent; c'est une manière très-sincère, très-effective, mais conditionnelle, de vouloir les sauver. A l'égard des autres, il veut la certitude de leur salut, en sorte qu'il s'assure absolument qu'ils seront sauvés, et il exécute ce dessein en choisissant les grâces par lesquelles il prévoit qu'ils seront persuadés, affermis et persévérants, jusqu'au moment où il les enlèvera, par une puissance inévitable et invincible, à l'incertitude des tentations. Voyons maintenant qu'est-ce qui vous scandalise.

Dieu pouvoit se borner à donner à tous les hommes, sans en prédestiner aucun, la même grâce pleinement suffisante pour tous. Il pouvoit dire en lui-même: je donnerai ma récompense céleste à tous

ceux qui par leur libre arbitre correspondront à ce secours; et je priverai de cette récompense tous ceux qui, ayant de quoi la mériter, ne voudront pas s'en rendre dignes. Dans cette supposition, pourriez-vous accuser Dieu d'injustice? Il ne paroîtroit aucune inégalité, aucune prédilection, aucune préférence; tout seroit général, effectif, proportionné au besoin, et abondant de la part de Dieu. Il n'y auroit d'inégalité que de la part des hommes; toute l'inégalité viendroit de leur libre arbitre, qui, étant prévenu par la grâce, pourroit ou coopérer avec elle pour le bien, ou la rendre inutile, et faire le mal contre son attrait. Iriez-vous alors jusqu'à dire: pourquoi est-ce que Dieu a donné aux hommes le libre arbitre, pour pouvoir démériter, s'ils le veulent, et pour se pouvoir perdre en déméritant? d'où vient qu'il ne les a pas mis tous, dès le moment de leur création, dans l'heureuse nécessité de l'aimer éternellement, où sont les anges et les saints du ciel? Mais qui êtes-vous pour interroger Dieu et pour entrer dans son conseil? pouvez-vous trouver Dieu injuste parce qu'il vous a laissé dans la main de votre conseil, ayant devant vous l'eau et le feu, le bien et le mal, la vie et la mort, pour prendre celui qu'il vous plaira, en sorte que vous soyez le maître de votre vouloir pour l'un ou pour l'autre parti, et que vous ne puissiez imputer qu'à vous-même le choix que vous ferez, si vous choisissez votre perte malgré l'attrait et le secours divin? « Quiconque, dit saint Augus-« tin [1], veut bien vivre en préférant le vrai bien aux biens fragiles, « peut l'obtenir avec une si grande facilité, que le seul vouloir de « la chose en fait la possession. » Dès qu'on suppose la liberté donnée de Dieu, il faut conclure que rien n'est tant au pouvoir de la volonté que son propre vouloir, et c'est à ce propre vouloir que Dieu remet la décision pour notre salut ou pour notre perte. C'est pourquoi saint Augustin vous dit: « Puisque vous êtes en votre « pouvoir, ou vous ne serez point malheureux; ou, si vous l'êtes, « vous le serez justement, en vous conduisant vous-même avec « injustice [2].... L'homme a reçu de Dieu de pouvoir faire le bien, « quand il lui plaît; il a reçu aussi de lui et d'être malheureux, s'il « ne le fait pas, et d'être heureux s'il le fait [3]..... Quand les hom-« mes ne veulent pas être ce qu'ils ont reçu d'être, s'ils le vouloient, « et qui est bon en soi, ils sont coupables s'ils ne le veulent pas [4]... « Dieu a commandé de vouloir, il a donné de pouvoir, et il a permis

[1] *De Lib. Arbit.*, lib. I, cap. XIII, n. 29, tom. I.
[2] *Ibid.*, lib. III, cap. VI, n 19.
[3] *Ibid.*, cap. XV, n. 43.
[4] *Ibid.*, n. 44.

« de ne vouloir pas à condition qu'on en seroit puni[1]..... Le Créa-
« teur a montré avec quelle grande facilité l'homme eût pu, s'il eût
« voulu, conserver ce qu'il étoit par sa première institution, puisque
« sa postérité même a pu surmonter le défaut de sa naissance[2]....
« L'homme, par le secours du Créateur, a le pouvoir de se cultiver
« lui-même, d'acquérir et de posséder, à proportion de son bon
« désir, toutes les vertus par lesquelles il soit délivré et de la diffi-
« culté qui le tourmente, et de l'ignorance qui l'aveugle[3]. »

D'un côté, il est indubitable que Dieu a donné à l'homme le libre arbitre pour se perdre ou pour se sauver à son choix. D'un autre côté il n'est pas moins indubitable que Dieu a pu, avec une pleine justice, donner à l'homme ce libre arbitre, afin qu'il pût mériter ou démériter. Dans cette supposition du libre arbitre donné, et de la grâce gratuitement sur ajoutée; si cette grâce étoit également suffisante pour tous les hommes, et donnée avec une bonté générale et indifférente, personne ne pourroit se plaindre. Ceux qui seroient sauvés le seroient par le secours de la grâce, et par pure miséricorde. Ceux qui périroient devroient s'imputer leur perte, et n'en accuser que leur mauvais vouloir, qu'il ne tenoit qu'à eux de rendre bon. En cet état des choses, Dieu seroit pleinement justifié, puisqu'il auroit montré une bonté effective et égale à tous, qu'il n'auroit pas tenu à la suffisance de son secours que tous ne fussent également sauvés, et qu'il n'auroit tenu qu'à eux de l'être tous. Qu'est-ce donc qui soulève le cœur de l'homme à la vue de la prédestination des uns au-dessus des autres ? C'est que le cœur de l'homme, jaloux et envieux, supporte impatiemment de voir quelqu'un préféré à soi.

Mais la bonté spéciale de prédilection pour les uns ne diminue en rien la bonté générale pour tous les autres. La surabondance de secours pour les élus ne diminue en rien le secours très-suffisant que tous les autres reçoivent. L'argent donné par profusion à quelques ouvriers, par le maître n'empêche pas que l'argent donné moins largement, mais très-suffisamment, aux autres ne soit à leur égard une exacte justice, et même une grande libéralité. Si le père de famille n'étoit que juste ou qu'également libéral, vous n'auriez rien à dire. Vous murmurez donc, non parce qu'il vous refuse les secours très-suffisants dont vous avez besoin pour vous sauver, mais parce qu'il ne vous donne peut-être pas autant de surabondance de secours qu'il en donne à d'autres. Quoi! vous vous plaignez parce

[1] *De Lib. Arbit.,* cap. XVI, n. 46.
[2] *Ibid.,* cap. XX, n. 55.
[3] *Ibid.*, lib. III, cap. XX, n. 56.

qu'étant très-bon pour vous, il est encore meilleur pour d'autres?

1° Direz-vous qu'il ne veut point votre salut avec sincérité, puisqu'il est tout-puissant pour l'assurer, et qu'il ne l'assure pourtant pas par la grâce qu'il voit propre à l'assurer; ne voyez-vous pas que c'est vouloir très-suffisamment votre salut que de le mettre dans la main de votre propre conseil, et à la pure discrétion de votre volonté prévenue et aidée de son secours? Si vous périssez, c'est vous seul qui voudrez périr malgré la grâce qui vous fortifie, qui vous attire, qui met le salut dans votre main; c'est vous seul qui refuserez le salut laissé à votre propre volonté; c'est vous qui, le tenant dans votre main, le rejetterez par un choix très-libre. Dieu, de sa part, ne fait que vouloir sincèrement votre salut, que vous le rendre pleinement possible, que vous en laisser, pour ainsi dire, absolument le maître, et que le consigner dans vos mains par sa grâce très-suffisante: *O Israël, votre perte vient de vous seul*[1] *!* et Dieu est victorieux dans son jugement. Il est vrai qu'il auroit pu vous mettre d'abord dans la patrie céleste sans vous faire passer par l'épreuve du pélerinage, vous couronner sans combat, vous récompenser sans mérite, et vous mettre d'abord dans la nécessité de l'aimer où sont les bienheureux: mais il a voulu que vous méritassiez pour vous récompenser, et c'est en vue du mérite qu'il vous a donné le libre arbitre. Il est vrai aussi qu'il auroit pu vous donner une grâce si persuasive pour vous, qu'elle auroit assuré votre persuasion et votre salut: mais oseriez-vous dire qu'il est injuste quand il ne vous donne que la pleine possibilité de votre salut, et qu'il n'y ajoute pas la certitude? N'est-ce pas assez qu'il vous le laisse entre les mains, en vous donnant toute la force nécessaire pour l'assurer? Voulez-vous que Dieu cesse d'être bon pour vous, parce qu'il est peut-être encore meilleur pour un autre? La surabondance de bonté pour un autre anéantit-elle la justice exacte, la bonté gratuite et libérale qu'il a pour vous, et le secours très-suffisant dont il vous prévient?

2° Mais, dites-vous, Dieu prévoit que je ne ferois aucun usage de ce secours très-suffisant ; pourquoi ne m'en donnera-t-il pas, comme à mon voisin, un autre auquel il prévoit que je correspondrois? 1° La prescience de Dieu n'influe en rien dans votre volonté: cette prescience, selon la comparaison de saint Augustin, « ne fait « rien à notre vouloir futur, comme mon souvenir ne fait rien aux « choses passées[2]. » 2° Vous prouvez très-bien que Dieu aime

[1] *Osee.* XIII, 9.
[2] *De Lib. Arbit.,* lib. III, cap. IV, n. 11.

peut-être votre voisin encore plus que vous ; mais vous ne prouvez nullement qu'il ne vous aime point avec une bonté très-libérale : au contraire, vous devez avouer de bonne foi que Dieu aimant votre voisin encore plus que vous, il vous comble néanmoins de preuves effectives et très-suffisantes de son amour, jusqu'à vous offrir votre salut. Oseriez-vous dire qu'il ne vous aime point, parce qu'il aime peut-être un autre homme encore plus que vous ? N'est-il pas libre, en aimant sincèrement tous les hommes, et en les prévenant tous par une grâce très-abondante, d'aimer et de secourir avec prédilection et surabondance un certain nombre d'hommes choisis ? Voulez-vous vous servir de la surabondance donnée au petit nombre, pour lui faire la loi par rapport au grand ?

3° J'avoue, direz-vous, que cette prédilection n'empêche pas que Dieu ne soit rigoureusement juste ; mais elle empêche qu'il ne soit parfaitement bon et bienfaisant pour tous les hommes. Voici mes réponses. J'avoue qu'il pourroit exercer une bonté plus étendue et plus efficace au-dehors, en ce qu'il pourroit ou créer d'abord tous les hommes dans la félicité céleste et dans l'impuissance de pécher ; ou du moins donner à tous les hommes, sans distinction ni préférence, tout ce qu'il donne au petit nombre de ses élus pour assurer leur salut. Mais il ne devoit cette surabondance de grâce à aucun d'entre eux : il la donne par surabondance purement gratuite à ceux qui la reçoivent, et ne laisse pas de combler de ses libéralités, quoique moindres, tous les autres qui reçoivent, sans le mériter, des dons très-suffisants pour leur félicité éternelle. Il est vrai qu'on ne sauroit fixer les dons de Dieu à aucun degré précis et borné, qu'on ne puisse dire aussitôt qu'il auroit pu les pousser encore plus loin à l'infini. Mais dès qu'il donne selon une certaine mesure bornée à sa créature les effets de sa bonté infinie, on doit reconnoître qu'il a ajouté à la plus exacte justice une libéralité digne de lui. La borne des bienfaits, ni même leur inégalité, n'empêchent pas qu'il ne soit très-suffisamment bienfaisant et libéral pour tous.

4° Vous direz : Que m'importe que la concupiscence qui me sollicite au mal ne me prévienne point inévitablement, et ne me détermine point invinciblement à pécher, s'il est vrai néanmoins que je pécherai, que Dieu le prévoit, qu'il peut l'empêcher, et qu'il me laisse courir à ma perte sans m'arrêter ? Je réponds que ce raisonnement prouve que Dieu pourroit vous aimer encore plus qu'il ne vous aime ; qu'il pourroit vouloir votre salut d'une volonté encore plus spéciale et plus forte ; qu'il pourroit vous donner des secours au-delà même de toute suffisance parfaite ; qu'en un mot, il pourroit ne se conten-

ter pas de laisser votre salut très-possible dans la main de votre propre volonté, et qu'il pourroit de plus s'assurer, par sa prescience, des moyens de vous le faire certainement vouloir : mais ce raisonnement ne prouve pas que Dieu ne vous aime point d'un amour très-effectif, et qu'il ne veut pas très-sincèrement votre salut, qu'il a soin de vous rendre très-possible par un secours très-suffisant. Vous courez à votre perte malgré Dieu. Il est vrai qu'il vous laisse libre ; mais il emploie des secours très-suffisants pour vous retenir. C'est vous seul qui foulez ces grâces aux pieds pour vous jeter dans le précipice malgré lui, en résistant à son attrait.

5° Vous direz : Qu'ai-je fait à Dieu pour n'avoir que la grâce suffisante dont je ne me servirai point, et pour n'avoir pas cette autre grâce dont je me servirois avec certitude ? Et mon voisin qu'a-t-il fait à Dieu pour avoir cette grâce dont il se servira certainement pour son salut, et pour n'être pas réduit à cette autre grâce qui ne serviroit qu'à le rendre coupable comme moi ? Je réponds : 1° qu'il ne tient qu'à vous de faire autant avec cette grâce très-parfaitement suffisante, que votre voisin avec cette autre grâce avec laquelle il se sauve. La prescience que Dieu a de votre résistance à cette grâce n'empêche pas sa pleine suffisance, la grâce de votre voisin et la vôtre sont toutes deux précisément de même nature ; elles ont toutes deux une parfaite suffisance, comme saint Augustin le suppose [1]. Quand on dit que la grâce nommée efficace est plus abondante que celle qui est nommée suffisante, ce n'est pas qu'elle soit d'une autre nature, ni même qu'elle soit toujours donnée à un plus haut degré. Elle n'est dite plus grande qu'à cause qu'elle est jointe à la prescience qui assure Dieu de l'effet qu'elle produira. L'efficace n'est telle que de fait ; la suffisante est réellement en soi aussi suffisante que l'efficace, si vous voulez y consentir comme votre voisin y consent. Toute la différence qu'il y a entre elles est que Dieu prévoit que l'une persuadera votre voisin, et que l'autre, pouvant aussi pleinement vous persuader, ne vous persuadera peut-être point, par la pure faute de votre libre arbitre. Mais cette prescience ne fait rien ni pour rendre une grâce inégale à l'autre en degré, ni pour indisposer votre volonté en comparaison de celle de votre voisin. Ainsi tout se réduit, dans le cas supposé par le saint docteur, au mauvais usage qu'il vous plaît de faire de votre libre arbitre, malgré l'égalité du secours divin, pendant que votre voisin se détermine librement à y correspondre. Je réponds : 2° qu'en vain

[1] *De Civit. Dei,* lib. xii, cap. vi, tom. vii.

vous chercherez la raison de la prédilection de Dieu dans la volonté des deux hommes. Puisque cette prédilection est purement gratuite, elle précède tout mérite : elle ne présuppose aucun bien dans l'homme, car c'est elle qui donne tout à l'homme en le prévenant : *Vous ne m'avez pas choisi*, dit Jésus-Christ [1], *mais c'est moi qui vous ai choisis*. Il ne trouve rien ; c'est lui qui fait tout ce qu'il veut trouver. Il se complaît, non dans ce qu'il trouve, mais dans ce qu'il lui plaît de faire et de donner gratuitement : O profondeur, etc. : *O altitudo*, etc. [2]. Les hommes ne peuvent rien choisir prudemment qu'autant qu'ils sont déterminés par une raison de vouloir, c'est-à-dire par un bien qui leur paroît plus grand d'un côté que celui que l'autre côté leur présente. Mais Dieu est libre d'une liberté bien plus haute. Il n'a besoin d'aucune raison qui le détermine, parce qu'il met la raison du côté de son choix, et qu'il porte le bien de quelque côté qu'il se tourne. Il ne choisit pas un homme, parce qu'il le trouve bon ; mais il le fait bon parce qu'il le choisit, et c'est son choix qui porte dans cet homme ce qui le rend digne d'être choisi.

6° Vous direz que ces réponses sont dures et hautaines; qu'elles ne sont point proportionnées à la délicatesse des hommes, et qu'elles consternent le cœur humain. J'avoue qu'elles sont dures à la nature dépravée par l'amour-propre. Ce qui est hautain est déplacé et odieux dans toute créature; mais il est naturel et en sa place quand c'est le Créateur qui joint la hauteur avec la bonté libérale, en donnant la loi à sa créature. J'avoue que ces réponses sont hautaines à toute hauteur superbe qui raisonne avec Dieu. J'avoue qu'elles irritent tout homme qui ose examiner la religion pour entrer en marché avec son souverain maître, et qui ne veut lui engager sa liberté qu'à des conditions sûres et commodes. J'avoue que jusqu'à ce que l'homme soit dépossédé de lui-même par un amour supérieur à l'amour-propre, ces vérités l'accablent, et le mettent dans une espèce de désespoir. Il veut entrer en jugement avec Dieu. Il ne se contente pas que Dieu lui vienne mettre son royaume céleste et éternel dans les mains, sans le lui devoir, afin qu'il n'ait qu'à vouloir pour le posséder : il veut encore que Dieu l'assure de vaincre sa mauvaise volonté pour le rendre bienheureux; autrement il murmure, il se soulève, il blasphème, il rejette tous les dons très abondants de son Créateur. Que diroit-il si on vouloit le réduire à croire, comme les prétendus disciples de saint Augustin se l'imaginent, que

[1] Joan., xv, 16.
[2] *Rom.*, xi, 33.

Dieu laisse les trois quarts et demi du genre humain livrés à une délectation inévitable et invincible pour le mal, qu'il est *nécessaire* qu'ils suivent, parce que Dieu ne leur donne aucun secours intérieur pour vouloir le bien commandé? Que diroit-il si on venoit lui soutenir qu'il sera peut-être damné éternellement après quatre-vingts ans de vie pieuse et sans tache, parce que Dieu lui refusera peut-être tout-à-coup dans ce dernier moment le secours *quo*, c'est-à-dire, selon eux, un secours de grâce intérieure qui est inévitable et invincible pour la persévérance finale, et sans lequel il lui sera aussi impossible de persévérer qu'il est impossible de *naviguer sans navire*, de *parler sans voix*, de *marcher sans pieds*, et de *voir sans lumière*[1]? Voilà ce qui doit faire horreur, mais dans l'intérêt de l'homme, qui n'est qu'une vile créature, que pour l'honneur de Dieu, qui est trop juste pour commander rien d'impossible, et pour punir éternellement l'homme quand il ne fait pas sans grâce les actes surnaturels auxquels la seule nature ne peut jamais atteindre. Mais pour les hommes qui périssent parce qu'ils *méprisent la miséricorde* de Dieu[2] *dans ses dons* très-effectifs et très-suffisants par rapport à la persévérance et au salut; mais pour les hommes qui, par le choix entièrement libre de leur volonté, malgré le secours abondant de la grâce, foulent aux pieds le salut que Dieu leur avoit mis dans les mains; mais pour les hommes qui n'ont rien tant au pouvoir de leur propre volonté que leur propre vouloir: quand ils sont aidés par cette grâce, il faut qu'ils s'humilient, et qu'ils confessent que s'ils périssent, c'est malgré Dieu qui dit : *Qu'ai-je dû faire à ma vigne que je n'aie pas fait*[3]? Il a donné, comme saint Augustin le suppose, la même grâce à deux hommes également disposés en tout. L'un demeure fidèle par son libre arbitre très-suffisamment secouru, l'autre tombe par ce même libre arbitre, malgré le même secours. Tout est égal du côté de la grâce intérieure et des forces de ces deux hommes. En ce cas supposé par saint Augustin, l'homme qui tombe et qui périt éternellement ne peut s'en prendre qu'au seul libre arbitre que Dieu ne nous avoit donné que pour le mérite. Voilà les principes fondamentaux sur lesquels saint Augustin a justifié Dieu contre l'impiété des manichéens, et que nul chrétien ne peut ébranler. Mais pour le conseil profond et impénétrable par lequel il a voulu ajouter à sa volonté sincère en faveur de tous les *appelés* une volonté spéciale en faveur des *élus*, et ajouter au secours très-suffi-

[1] S. Aug., *de Gest. Pelag.*, cap. I, n. 3, tom. x.
[2] S. Aug., *de Spirit. et Litt.*, cap. XXXIII, n. 58, tom. x.
[3] Isai, 5, 4.

sant, qui est général, un secours de certitude préparé par sa prescience en faveur des seuls prédestinés; c'est sur quoi il faut adorer, et se taire.

7° Vous me direz encore que si c'est une vérité, elle est une de celles que les hommes ne peuvent porter. Que s'ensuit-il de là? Qu'elle est une des dernières qu'on doit dire aux catéchumènes ou aux chrétiens ignorants, imparfaits, et pleins de faux préjugés de l'amour-propre, qu'il faut instruire peu à peu, comme on instruisoit les catéchumènes de l'antiquité. Que s'ensuit-il de là? Qu'il faut au moins adoucir cette vérité par toutes les réflexions les plus consolantes sur la fidélité de Dieu, qui ne demande jamais de nous que ce que nous avons déjà reçu de lui ; qui donne à tout homme *et une volonté libre et un très-suffisant pouvoir* [1] pour parvenir à sa dernière fin ; qui nous donne de quoi *chercher pieusement* [2] quand nous n'avons pas encore trouvé ; qui « ne refuse à personne de con« noître pour son bien ce qu'il ignoroit pour son dommage [3] ; qui « aide l'homme par sa grâce, afin que le commandement ne soit « pas fait sans raison à sa volonté [4] ; enfin qui n'abandonne per« sonne sans en avoir été auparavant abandonné [5] » Que si l'homme, aveuglé par son amour-propre, se sent irrité contre le conseil impénétrable de Dieu que la foi chrétienne nous présente, lors même que nous avons soin de l'adoucir, à l'exemple de saint Augustin, par tant de vérités consolantes, que sera-ce quand les faux disciples de saint Augustin ajouteront à ce conseil si effrayant les faux dogmes d'une grâce donnée à un si petit nombre d'hommes, et d'une concupiscence inévitable et invincible qu'il est nécessaire que tout le reste du genre humain suive dans tous ses actes!

8° Je viens à votre conclusion : « Je ne me calme sur cela, dites« vous, qu'en me souvenant que Dieu est l'être infiniment parfait ; « qu'un tel être ne peut rien faire que de parfaitement juste, et « qu'ainsi, quand les hommes lui attribuent quelque conduite qui « ne s'ajuste pas avec cette idée, c'est qu'ils ne connoissent sa con« duite qu'en partie, c'est qu'ils ne la regardent que d'un côté, et « qu'ils ne voient pas tout son plan, dont la vue parfaite dissiperoit « toutes les contradictions. » Tenez-vous-en là, mon révérend Père, Les esprits foibles et bornés des hommes ne sauroient embrasser

[1] *De Lib. Arbitr.*, lib. III, cap. XVI, n. 45, tom. I.
[2] *De Lib. Arbitr.*, lib. III, cap. XXII, n. 65.
[3] *Ibid.*, cap. XIX, n. 53.
[4] *De Grat. et Lib. Arbitr.*, cap. IV, n. 9, tom. X.
[5] *De Nat. et Grat.*, cap. XXVI, n. 29, tom. X, *Serm*, XXII, *Append. al.* LXXXVIII *de Temp.*, tom. V.

toute l'étendue du plan de Dieu. Ils ne le voient que par petits morceaux détachés, sans en pouvoir comprendre tous les rapports. Ils n'en jugent que par une sagesse intéressée, et rétrécie dans les bornes d'un amour-propre qui décide de tout par rapport à soi, et qui n'est capable de souffrir que ce qui le flatte. Les hommes malades de cet amour-propre ne savent ni approuver que ce qui leur convient, ni blâmer que ce qui choque leur délicatesse. Ils sont eux-mêmes leur propre règle, et n'en peuvent supporter aucune autre. Le *moi* flatté ou piqué est la raison décisive de tout dans leur cœur.

Vous allez plus loin, Dieu merci; et vous ajoutez ces paroles qui m'édifient au-delà de toute expression : « Je vous avoue que, de « quelque manière que Dieu ait décidé de mon sort, je me sens « par sa miséricorde dans la disposition de ne vouloir pour rien du « monde me départir de son service et de son amour, quoique je « ne sois guère content ni de ce service ni de cet amour. » La controverse que vous avez si bien soutenue contre le Père Malebranche vous engage à être dans ce sentiment. Mais je suis persuadé que l'esprit de grâce vous y engage bien plus fortement. A Dieu ne plaise qu'on affoiblisse jamais par aucune voie indirecte l'exercice de l'espérance, nécessaire en tout état de la plus haute perfection ! Ce seroit une illusion que j'ai toujours eu l'intention de rejeter, et que je condamnerai toute ma vie avec le zèle le plus sincère. Vous connoissez à fond mes sentiments là-dessus, et je crois n'avoir pas besoin de vous en renouveler une explication. Il ne s'agit ici que de la nature de la charité, qui, loin d'exclure l'espérance, en commande les actes en toute occasion. Voici les réflexions que je fais conformément à vos paroles.

1° Si on demandoit à ceux qui paroissent penser autrement que vous s'ils voudroient se *départir du service et de l'amour* de Dieu, en cas qu'ils sussent, par une révélation certaine et extraordinaire, que Dieu, prévoyant qu'ils ne persévéreroient pas jusques à la fin, par leur pure faute, a *décidé de leur sort* et ne les a pas prédestinés, que répondroient-ils ? Voudroient-ils en ce cas se révolter contre Dieu, comme les démons, et dire : Puisque nous n'aurons point son bonheur céleste, nous nous *départons de son service et de son amour?* Pour moi, je suis persuadé qu'ils auroient horreur de prendre un tel parti, et même de tenir un si monstrueux langage. Il est donc vrai que dans le fond de leur cœur ils pensent d'une manière confuse et enveloppée, comme vous pensez d'une façon plus distincte et plus explicite.

2° Plus les âmes sont fidèles à Dieu, plus on voit que Dieu les

éprouve, et qu'elles augmentent en humilité. Plus une âme est humble, moins elle est contente de l'*amour* qu'elle a pour Dieu, et du *service* qu'elle lui rend. Plus une âme est éprouvée, plus elle est, pendant le trouble de la tentation, dans un obscurcissement où elle ne trouve plus en elle ni vertu, ni *amour,* ni *service* de Dieu. En cet état, si elle ne tenoit à l'*amour* de Dieu et à son *service* qu'autant qu'elle compteroit sur sa prédestination, elle courroit grand risque de se *départir du service et de l'amour* de Dieu. Ce qui la soutient le plus dans l'extrémité de l'épreuve est de dire comme vous. « De quelque manière que Dieu ait décidé de mon sort...... je ne « veux pour rien du monde me départir de son service et de son « amour. » Voilà dans la pratique ce qui calme l'orage. Voilà ce qui n'introduit nullement le désespoir, mais qui, au contraire, en dissipe la tentation. Voilà ce qui nourrit une secrète et intime espérance, qui est alors toute concentrée au fond du cœur. Voilà le sentiment d'une âme prédestinée. C'est par-là qu'on impose silence au tentateur. On ne s'écoute plus soi-même ; on n'écoute plus que l'amour, et on aime de plus en plus. Voilà ce qui fait passer du trouble de l'épreuve à la paix la plus simple où une âme dit : *Le bien-aimé est à moi, et je suis à lui* [1] ; ce qui renferme sans doute la pleine confiance de l'épouse, et la plus haute espérance de le posséder à jamais. Alors une âme ne veut plus de Dieu que Dieu seul : *de Deo Deum sperare,* dit saint Augustin.

3° Cette paix, qui est un petit commencement de celle des saints de la Jérusalem d'en haut, ne s'acquiert point par des raisonnements philosophiques sur la prescience de Dieu, sur l'ordre de ses décrets, sur la nature de ses secours intérieurs, sur les divers systèmes des écoles touchant la grâce. Saint Paul nous apprend que, *comme le monde n'a point connu Dieu dans sa sagesse par la sagesse qui est en eux, il a plu à Dieu de sauver les fidèles par la folie de la prédication* [2]. Notre mal ne consiste que dans notre passion pour raisonner. C'est notre sagesse intempérante et éloignée de toute sobriété, laquelle nous travaille comme une fièvre ardente qui met en délire. C'est la vaine curiosité d'un esprit qui veut toujours tenter l'impossible, et qui ne peut ni sortir de son ignorance, ni la supporter humblement en paix. C'est ce mésaise et cette rêverie de malade, que nous n'avons pas honte d'appeler une noble recherche de la vérité. Voulons-nous comprendre les jugements incompréhensibles ? espérons-nous de pénétrer les voies impénétrables? L'homme pré-

[1] *Cant.* II, 16.
[2] *I. Cor.,* I, 21.

tend, à force de raisonner, se guérir d'un mal qui est l'intempérie du raisonnement même : c'est en arrêtant notre raisonnement téméraire que nous guérirons notre raison. *Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie cette sagesse* vaine et inquiète [1] ? La sagesse qui n'est point folle est celle qui ne présume point d'être sage, et qui est contente de s'abandonner au conseil de Dieu sur toutes les vérités auxquelles elle ne peut atteindre. O qu'il y a de consolation à savoir qu'en ce genre on ne sait et on ne peut rien savoir ! ô qu'on est bien, quand on demeure les yeux fermés dans les bras de Dieu, en s'attachant à lui sans mesure ! ô la merveilleuse science que celle de l'amour qui ne voit et qui ne veut voir que la bonté infinie de Dieu, avec notre infinie impuissance et indignité ! La paix se trouve, non dans un éclaircissement qui est impossible en cette vie, mais dans une amoureuse acceptation des ténèbres et de l'incertitude, où il faut achever d'aimer et de servir Dieu ici-bas, sans savoir s'il nous jugera dignes de sa miséricorde éternelle. La paix se trouve, non en se troublant, en s'inquiétant, en se tentant soi-même de désespoir, mais en aimant Dieu, et en méritant par-là son amour. La paix se trouve, non dans une philosophie sèche, vaine, discoureuse, qui court sans cesse après une ombre fugitive, et qui veut à contre-temps se donner des sûretés où il n'y en a aucune, mais dans un amour de préférence de Dieu à nous, et dans une confiance en sa bonté qui répond sans subtilité à toutes les tentations les plus subtiles dans la pratique. La paix se trouve, non dans les raisonnements abstraits, mais dans l'oraison simple ; non dans les recherches spéculatives, mais dans les vertus réelles et journalières ; non en s'écoutant, mais en se faisant taire ; non en se flattant de pénétrer le conseil de Dieu, mais en consentant de ne le pénétrer jamais, et en se bornant à aimer malgré l'incertitude de notre béatitude, qu'on ne cesse jamais d'espérer.

Je suis de plus en plus, mon révérend Père, tout à vous avec tendresse et vénération.

LETTRE III.

SUR LE MÊME SUJET.

A Cambrai, 28 août 1708.

L'état de votre santé m'alarme, mon cher Père : je bénis Dieu de ce qu'il vous en détache ; mais je suis affligé de vous savoir dans la

[1] *I. Cor.*, 20.

douleur, et je crains les suites de cet état. Faites-moi mander simplement de vos nouvelles, sans vous donner la peine d'écrire vous-même.

Pour la question qui vous occupe, il n'y a aucune réelle diversité de sentiments entre nous : vous m'accordez tout ce que je demande, et je rejette tout ce que vous ne m'accordez pas. En voici la preuve :

D'abord vous rapportez ces paroles qui sont de moi : « Pourquoi « il ne me donne que la pleine possibilité du salut, et qu'il n'y « ajoute pas la certitude? pourquoi, prévoyant que je ne ferois au- « cun usage des secours très-suffisants, il ne m'en donne pas d'au- « tres auxquels je correspondrois? pourquoi il n'a pas été également « bienfaisant envers tous les hommes? pourquoi me donnant de « vraies marques de son amour, il ne m'a pas aimé autant que « plusieurs autres? » Ensuite vous ajoutez ? « Non, monseigneur, « rien de tout cela ne fait ni le sujet de mes peines, ni celui de mes « recherches. Je ne vois rien de juste en tout cela, » etc. Vous allez jusqu'à dire : « Je vous avoue que je ne trouve rien là de si « surprenant qu'il faille adorer et se taire; et je ne vous dirai ja- « mais que ce soit là une vérité que les hommes ne puissent porter, « s'il est vrai que le reste des hommes aient des grâces très-suffi- « santes pour persévérer et pour se sauver... En voilà plus qu'il « n'en faut pour justifier la justice et la bonté de Dieu. »

Voilà précisément tout ce que je demande. Je veux seulement une prédilection purement gratuite, qui prévienne tous les mérites, et qui les prépare pour assurer le salut de certains hommes, pendant que Dieu se contente de donner aux autres la pleine possibilité du salut par des secours très-suffisants pour y parvenir. La prédestination n'est autre chose que cette prédilection antécédente à tout mérite, laquelle prépare les mérites mêmes comme des moyens très-certains pour arriver à la délivrance ou gloire céleste. *Preparatio beneficiorum Dei quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur*[1]. Cette prédilection ou surabondance de bonne volonté pour les uns ne diminue ni n'affoiblit en rien pour les autres l'amour sincère de leur salut, la pleine possibilité de salut pour eux, et la parfaite suffisance des secours qui leur sont donnés pour y parvenir. Voilà le système sur lequel vous dites : « Rien de tout cela ne « fait le sujet de mes peines... Je ne vois rien que de juste en tout « cela... Je ne trouve rien de si surprenant... » C'est là néanmoins

[1] S. Aug. *de Dono persever.*, cap. xiv, n. 35, tom. x.

tout ce que je demande; et je ne crois pas que vous puissiez trouver dans mes paroles un seul mot qui aille au-delà de ce système. Que si par hasard il m'étoit échappé, contre mon intention, quelque terme qui parût aller plus loin, il faudroit le corriger pour le réduire à ces bornes précises. Encore une fois, tout se réduit à dire que Dieu aimant sincèrement tous les hommes, et voulant d'une volonté très-véritable leur salut, il veut néanmoins, par une prédilection ou volonté plus spéciale, le salut de certains hommes choisis. Tout se réduit à dire que, donnant aux uns des secours très-suffisants afin qu'ils aient la pleine possibilité du salut, et qu'ils soient sauvés s'ils veulent l'être, il va pour les autres jusqu'à leur préparer des moyens de persuasion et de persévérance jusqu'à la fin, en sorte qu'il veuillent très-certainement tout ce qu'il faut pour être sauvés. Voilà toute la doctrine de saint Augustin. Voilà, selon ce Père, le secours *quo*, qu'Adam n'avoit point reçu pour persévérer jusqu'à la fin de son temps d'épreuve, et qui est donné, dans l'état présent, *à ceux qui sont prédestinés au royaume de Dieu. Hæc de his loquor,* dit le saint docteur[1], *qui prædestinati sunt in regnum Dei.* Cette prédestination est la grâce qui *mène inévitablement et invinciblement la volonté de l'homme* à sa fin. C'est la *grâce par laquelle nous sommes prédestinés : gratia quâ prædestinati sumus.* D'où vient qu'elle nous conduit *inévitablement et invinciblement* à notre fin, saint Augustin en rend la raison par la prescience divine : *quia Deus non fallitur, nec vincitur.* Cette grâce n'est point la grâce intérieure actuelle, qui est donnée, *ad singulos actus*, à tous les hommes que Dieu aide; c'est une grâce spéciale qui est réservée aux *seuls prédestinés au royaume de Dieu. Hæc de his loquor, qui prædestinati sunt in regnum Dei.* Entendez de la grâce intérieure et actuelle ce qui est dit de cette grâce, vous en dites tout ce qu'ont dit Luther et Calvin : car vous établissez une grâce si nécessitante, que la nécessité en est inévitable et invincible au libre arbitre. De plus, vous n'accordez cette grâce qu'aux *prédestinés au royaume de Dieu.* Voilà ce que vous ne pouvez point vous dispenser de dire, selon le texte de saint Augustin, du secours *quo*, si vous le prenez pour la grâce intérieure et actuelle. Mais entendez de la prédestination ce que saint Augustin dit du secours *quo*, tout est aplani. Alors il est vrai de dire que la prescience de Dieu ne peut point être trompée, et que la préparation des moyens de délivrance très-certaine qu'il donne aux élus ne peut être ni vaincue ni frus-

[1] *De Correct. et Grat.*, cap. XIII, n. 39. tom. X.

trée de son effet : *Non fallitur, non vincitur Deus.* Voilà l'unique but que saint Augustin s'est proposé dans ses quatre principaux livres contre les demi-pélagiens qui nioient la prédestination. Dès que vous admettez la prédilection purement gratuite des uns, sans préjudice de l'amour sincère et effectif pour tous les autres, vous admettez tout ce que saint Augustin a soutenu dans cette controverse. A Dieu ne plaise que je veuille jamais aller plus loin!

Pour la réprobation, on peut la considérer en deux manières: 1° On peut la considérer comme purement négative, c'est-à-dire comme une pure et simple non-prédestination ; 2° on peut la regarder comme positive et absolue, c'est-à-dire comme une positive condamnation, et comme une absolue exclusion de la gloire céleste. Suivant la première notion, il est évident que la réprobation de tous les hommes qui sont *appelés* sans être *élus* précède tout démérite. En voici la preuve, tirée de l'aveu même que vous me faites. Vous avouez une prédilection purement gratuite, et un décret que cette prédilection forme en faveur d'un certain nombre d'hommes. Or, il est visible que la totalité des hommes ne peut pas être comprise dans ce décret spécial, et que cette prédilection ne peut pas embrasser tout le genre humain. La prédilection ne seroit plus une prédilection, mais elle seroit un amour général, si elle s'étendoit également sur tous les hommes. La volonté spéciale seroit confondue avec la volonté générale : l'élection n'auroit rien de plus particulier que la simple vocation : en un mot, il n'y auroit plus de *secundum propositum,* comme parle saint Augustin après saint Paul, supposé que tous les *appelés* fussent indifféremment compris dans le décret de l'élection. En ce cas, il n'y auroit qu'une volonté égale et indifférente de Dieu pour sauver tous les hommes ; en sorte qu'ils ne seroient distingués que par le démérite des uns et par le mérite des autres. Ce seroit rejeter toute prédestination, comme les demi-pélagiens, et nier un dogme que saint Augustin tire de saint Paul, en assurant qu'il est fondé sur une tradition prophétique et apostolique.

Il est vrai que quand saint Augustin parle à Simplicien de l'élection en tant qu'elle est la récompense du mérite, il dit que « l'élec-« tion ne précède point la justification, mais que la justification « précède l'élection, parce que personne n'est élu qu'autant qu'il « est déjà différent de celui qui est rejeté [1] ». Il est vrai qu'il ajoute qu'il ne voit pas comment cette élection peut être faite « avant la « création du monde, si ce n'est par la prescience ». Il est vrai que

[1] *De div. Quæst. ad Simplic.,* lib. I, quæst. II, n. 5, 6, tom. VI.

saint Prosper a parlé à peu près de même, et qu'il veut que la prescience des volontés futures des hommes ait dirigé l'élection divine. Mais il y a une grande différence entre l'élection qui sépare ceux qui méritent d'avec ceux qui déméritent, et la prédestination, qui, précédant tout mérite, prépare les mérites mêmes afin qu'ils assurent la délivrance ou gloire céleste. Pour cette prédestination, saint Augustin dit sans cesse qu'on n'en peut trouver aucune raison de la part des mérites ou démérites des hommes.

C'est sur cette prédilection purement gratuite, qu'il s'écrie après l'Apôtre : *O profondeur,* etc. C'est là-dessus qu'il cite les exemples des enfants auquel Dieu procure le baptême ou ne veut pas le procurer, *Deo nolente* [1]. C'est là-dessus qu'il propose aussi les exemples des hommes que Dieu se hâte d'enlever quand ils sont justes, pour prévenir leur *chute prochaine, imminentem lapsum ;* ou qu'il laisse à la fragilité de leur libre arbitre, lorsqu'il prévoit qu'ils tomberont. Ces exemples, comme il le remarque, sont décisifs, et montrent une prédilection indépendante de tout mérite ou démérite futur. Voilà ce qui fait dire à saint Augustin, en parlant de tous les justes non-prédestinés : « Ils n'ont jamais été tirés de la masse de perdition… « Ils n'étoient pas d'entre nous [2] », etc. Toutes ces expressions ne signifient point que ces hommes ne sont pas réellement justes pour un temps ; car saint Augustin assure que dans ce temps là ils sont tellement justes, que s'ils mouroient en cet état, ils recevroient sans doute la gloire céleste comme la récompense de leur justice. Ces expressions signifient donc, non pas qu'ils ne sont point tirés de la masse des enfants d'Adam condamnés à l'enfer pour le péché originel, mais seulement qu'ils ne sont point tirés de la masse générale de ceux qui, faute de prédestination, ne parviendront point à la gloire céleste, quoiqu'ils aient des secours très-suffisants pour y arriver s'ils le veulent. Tout se réduit à dire que les *appelés* ne sont pas *élus,* et qu'il n'y a que les seuls prédestinés qui entrent dans le décret de la prédestination. Ce n'est pas que les autres n'aient en leur faveur une volonté très-sincère et très-effective de Dieu, qui leur donne par des secours très-suffisants la pleine possibilité du salut ; mais ils n'ont pas en leur faveur cette volonté spéciale et prédestinante qui prépare avec certitude les moyens de la délivrance des autres. En un mot, ces expressions signifient seulement que les

[1] *Epist.* CCVII, *al.* CVII, *ad Vitalem,* cap. VI, n. 19, tom. II. *De Corrept. et Grat.*, cap. VIII, n. 18, 19, tom. X.

[2] *De Corrept. et Grat.,* cap. VII, n. 16. *De dono Persever.,* cap. VIII, n. 19, tom. X.

hommes *appelés* sans être *élus* sont dans une espèce de réprobation purement négative, en ce qu'ils ne sont pas prédestinés. Mais comme cette prédestination ne prépare les moyens que par la simple prescience, et que la certitude de ces moyens vient, non de leur nature nécessitante, mais de l'infaillibilité avec laquelle Dieu prévoit que ces moyens feront vouloir le bien à ces hommes, il s'ensuit que ces hommes, en correspondant librement à ces grâces, *rendront leur élection certaine* [1]*;* parce qu'en effet leur élection, quoique très-infailliblement préparée par la prescience divine, ne s'accomplit en la façon prévue que par leur très-libre consentement. Il s'ensuit aussi que les *appelés*, nonobstant leur réprobation purement négative, c'est-à-dire quoiqu'ils soient non prédestinés, ont le salut néanmoins entièrement dans la main de leur conseil; en sorte que leur non-prédestination ne diminue en rien leur plein pouvoir d'être sauvés, et qu'ils ne sont exclus du salut que par le seul refus de leur libre arbitre, que Dieu prévoit simplement.

Pour la réprobation positive, elle est un juste jugement de condamnation, que Dieu ne prononce jamais que sur les démérites de l'homme qui a rejeté librement le salut, quoiqu'il fût dans ses mains. En ce sens, la réprobation est uniquement fondée sur la prévision des démérites. Dieu ne condamne jamais, comme dit saint Augustin [2], les hommes qu'à cause qu'il « ne leur a pas ôté « leur libre arbitre, pour le bon ou mauvais usage duquel ils sont « très-justement jugés. Il condamne ceux qui se fraudent eux- « mêmes du grand et souverain bien. » Il tourne sa puissance contre ceux *qui ont méprisé sa miséricorde dans les dons* de sa grâce.

Voilà, si je ne me trompe, mon cher Père, le système dans lequel vous ne trouvez « aucun sujet de peine,..... rien que de juste,..... « rien de si surprenant..... En voilà, dites-vous, plus qu'il n'en « faut pour justifier la justice et la bonté de Dieu. » En suivant ce système, vous remplissez dans toute la rigueur de la lettre tout ce que saint Augustin a soutenu contre les demi-pélagiens. Il est facile de démontrer dans ses livres, d'un bout à l'autre, qu'il ne va jamais plus loin ; et ce système bien compris, avec tous ses adoucissements, suffit *pour justifier la justice et la bonté de Dieu,* comme vous le dites très-bien.

Pour les prétendus disciples de saint Augustin, ils veulent que Dieu ne tire de la masse de perdition condamnée pour le péché ori-

[1] II. Petr., i, 10.
[2] *De Spir. et Lit.*, cap. xxxiii, n. 58, tom. x.

ginel, que les seuls prédestinés ; qu'il n'y ait aucun autre secours médicinal dans l'état présent, que le seul secours *quo*, qui *n'est point laissé au libre arbitre*, qui ne peut être *ni mérité ni perdu* et auquel *les volontés ne peuvent résister*, parce qu'il n'y a point de plus grande nécessité que celle qui est *inévitable et invincible*. Ils veulent que tout homme, même juste, qui n'a pas ce secours *quo* précisément pour l'acte surnaturel commandé, dans le moment où le commandement le presse, ne puisse non plus s'empêcher de violer le commandement, selon la comparaison de saint Augustin [1], que « personne ne peut naviguer sans navire, parler sans voix, marcher « sans pieds, et voir sans lumière. » Je ne m'étonne nullement que ceux qui sont attachés à un tel système ne puissent répondre rien d'intelligible aux libertins, ni même aux âmes tentées de murmure et de désespoir. L'histoire très-curieuse et très-remarquable que vous me racontez fait voir combien ils sont dans l'impuissance de *justifier la justice et la bonté de Dieu*, et de dire avec saint Augustin : « Les commandements ne sont point tyranniques. » Une prédestination qui n'est qu'une prédilection pour les uns sans préjudice de l'amour très-sincère pour tous les autres, et laquelle se borne à ne donner pas aux uns la surabondance qu'elle prépare aux autres, sans diminuer rien de la parfaite suffisance à ceux-ci, laisse tout le genre humain avec le salut entre les mains de son propre conseil, en sorte que la perte d'un chacun d'eux ne vient que de son libre arbitre rebelle à la grâce : *Perditio tua ex te, Israël* [2]. Leur non-prédestination ne leur a ôté rien d'effectif pour un très-parfait pouvoir de se sauver. Mais une prédestination qui ne prépare à aucun homme dans l'état présent que le seul secours *quo*, et qui ne le donne au moins pour la persévérance finale qui est le coup décisif, qu'aux seuls prédestinés, laisse tout le reste des hommes, même des justes non élus, dans la même impuissance de persévérer dans ce moment décisif où tout homme se trouve de *naviguer sans navire*, de *parler sans voix*, de *marcher sans pieds*, et de *voir sans lumière*. Voilà une doctrine qui mène tout droit au désespoir, et par conséquent au libertinage le plus incorrigible. Pour remédier à ces maux, allez dire à un homme que cette impuissance de faire le bien et de résister au mal est une juste punition du péché originel ; il vous répondra que nul de ceux que Dieu punit ainsi ne peut ni ne doit résister à cette punition divine et inévitable. Dites-lui qu'il a la grâce pour l'acte surnaturel qui lui est commandé, il vous répondra :

[1] *De Gest. Pelag.*, cap. I, n. 3, tom. X.
[2] *Osée*, XIII, 19.

Si je l'ai, je ferai l'acte avec une nécessité inévitable et invincible ; pourquoi craignez-vous que j'évite ce qui est invincible? Représentez-lui que la grâce n'est point nécessitante, et que la concupiscence aussi ne l'est pas, quoique l'une détermine la volonté inévitablement et invinciblement au bien, comme l'autre la détermine au mal ; il rira de cette subtilité puérile, qui est si indigne du profond sérieux d'une telle question. Il vous répondra avec moquerie et indignation : Eh! quelle nécessité peut être plus forte que celle qui prévient inévitablement, et qui détermine invinciblement ma volonté, tantôt au bien et tantôt au mal? N'avouez-vous pas vous-même qu'il est nécessaire que ma volonté suive toujours tout ce qui la délecte le plus? N'est-ce pas là ce que vous n'avez point de honte d'attribuer à saint Augustin? Ai-je besoin d'aucun autre principe pour m'autoriser dans une liberté épicurienne? On n'a qu'à mettre d'un côté le plus grand docteur du parti, et de l'autre une personne qui n'a que le sens commun avec ce principe, dont elle se prévaudra en faveur de son libertinage ; plus le docteur sera habile, plus il sera confondu, et honteux des réponses absurdes auxquelles il sera réduit.

Mais j'abuse de la patience d'un malade. Pardon, mon cher Père. Je suis avec vénération tout à vous sans réserve.

LETTRE IV.

A Cambrai, 8 mars 1709.

J'ai envoyé à M. Dupuy un petit écrit, mon révérend Père. Cet ami vous le communiquera dès qu'il pourra vous voir à Paris, ou qu'il sera libre de vous aller voir dans votre solitude. J'espère que cet écrit servira à nous mettre d'accord, et à vous faire approuver ce que saint Augustin enseigne.

Je ne connois rien du P. Malebranche sur cette matière, que son *Système de la Grâce;* mais dans ce petit ouvrage il ne justifie l'inefficacité de la volonté de Dieu pour le salut de tous les hommes que par une impuissance qui vient de la simplicité des voies de Dieu, et des bornes du cerveau de Jésus-Christ. C'est ce qui est nouveau dans l'Eglise, éloigné de toute théologie, et indigne de Dieu. Si néanmoins ce sentiment vous contente, je suppose volontiers que je ne le connois pas assez bien.

Permettez-moi d'ajouter ici que Dieu permet peut-être l'augmentation de vos peines parce que vous cherchez un peu trop un appui

et une certitude, au lieu que Dieu veut vous éprouver et purifier par l'incertitude. Vous seriez bien plus en paix si vous raisonniez moins, et si vous laissiez tomber toutes vos réflexions pour vous livrer simplement à Dieu. La tentation vient par le raisonnement ; c'est en ne raisonnant point que vous vous en délivrerez. La tentation vient par l'inquiétude sur ce qui touche ; elle s'apaisera en vous occupant alors de Dieu seul. Essayez, je vous en supplie, ce remède, et donnez-moi de vos nouvelles. Cependant je ne cesserai point de prier pour vous. Faites de même pour moi, et comptez que je suis tout à vous avec vénération et tendresse.

LETTRE V.

SUR LE MÊME SUJET.

Je suis persuadé, mon révérend Père, que nous sommes tellement d'accord sur le point essentiel, que les choses déjà accordées suffisent pour nous accorder sur celles dont nous ne convenons pas encore.

1° Vous admettez la prescience infaillible de Dieu pour toutes nos volontés futures.

2° Vous admettez aussi sans peine une prédilection de Dieu pour un certain nombre d'hommes, sans préjudice de la dilection très-sincère en vertu de laquelle il donne à tous les autres des secours très-suffisants pour rendre leur salut possible. Voilà les deux points que vous m'accordez. Vous m'en demandez un troisième, que voici :

Vous voulez qu'un certain nombre de ces hommes, auxquels Dieu donne sans prédilection des secours suffisants, se sauvent par le secours de ces grâces si suffisantes qui leur rendent le salut si parfaitement possible. Pourquoi, dites-vous, arriveroit-il que de tant d'hommes à qui il ne manque rien pour pouvoir se sauver, aucun ne se sauvât jamais ? et si le défaut de prédestination est un obstacle invincible à leur salut, d'où vient que Dieu qui veut avec tant de bonté les sauver tous, ne veut pas lever cet obstacle ? Voici mes réponses, que je tire des deux propositions que vous m'accordez :

1° Je veux bien vous abandonner toute inégalité de secours entre les prédestinés et ceux qui ne le sont pas. Je veux bien supposer une grâce commune et égale pour tous les hommes, comme saint Augustin semble l'avoir bien voulu supposer en écrivant à Simplicien. Dans cette supposition, que je fais ici sans conséquence, la prédestination pourroit encore rester tout entière, puisque la pré-

destination, selon saint Augustin, ne consiste qu'en deux points, savoir, la prédilection et la prescience divine. Dans cette supposition, Dieu pourroit encore aimer quelques hommes plus que tous les autres, leur vouloir un plus grand bien, et vouloir s'assurer de les y faire parvenir. Dieu pourroit aussi se servir de sa prescience pour faire en sorte qu'une certaine grâce commune et égale pour tous persuadât ceux-ci, quoiqu'elle ne persuadât point les autres. Ainsi, dans cette supposition d'une grâce générale et égale donnée à tous dans les mêmes dispositions au-dedans et les mêmes circonstances au-dehors, je trouve encore la prédestination que je cherche, et qui ne consiste que dans la prédilection et dans la prescience. Vous m'avez accordé la prédilection sans préjudice de la dilection sincère. Vous m'avez accordé aussi la prescience infaillible. Vous ne pouvez donc plus rejeter la prédestination, que je borne à ces deux points. Dans cette supposition, la prédestination n'est ni un secours intérieur de grâce, ni une cause réelle qui influe dans le salut des hommes prédestinés. Sans la prédestination, un homme a tous les secours les plus suffisants et la plus parfaite possibilité du salut. Le salut n'est pas plus prochainement possible au prédestiné qui se sauve, qu'au non-prédestiné qui ne se sauve pas. La non-prédestination n'est la privation d'aucun secours réel de grâce, puisque nous supposons que les uns et les autres ont la même grâce générale sans ombre de distinction. La différence de l'événement entre ces deux sortes d'hommes ne vient ni du principe de la prédilection de Dieu pour les uns, puisqu'on suppose que cette prédilection n'opère aucune inégalité de grâce entre eux ; ni de la prescience, puisque ce n'est point la prescience qui fait que les hommes veulent ni le bien ni le mal, mais qu'au contraire c'est la détermination libre des volontés des hommes qui règle la prescience : en sorte que cette prescience, comme saint Augustin l'assure, n'influe pas plus sur nos volontés futures que le souvenir d'un particulier influe sur nos volontés passées. Dans cette supposition, que vous ne pouvez pas nier, puisqu'elle ne contient que les deux points que vous avez déjà accordés, voilà une prédestination tellement certaine, qu'aucun prédestiné ne périt, et qu'aucun non-prédestiné ne se sauve. Il faut donc que vous admettiez, comme moi, ce qui paroît faire une si grande difficulté.

2° Vous demandez d'où vient que nul de ces hommes qui ont le salut *dans la main de leur conseil*, et qui peuvent aussi prochainement que les prédestinés mêmes se sauver, puisqu'ils ont précisément la même grâce, ne se sauvent pourtant jamais. Je vous réponds

que ce qui empêche leur salut n'est point leur non-prédestination. Avec cette non-prédestination ils ont une grâce entièrement égale à celle des prédestinés qui se sauvent ; le défaut de prédilection ne les prive d'aucun secours réel. Quoiqu'ils soient moins aimés que les autres, ils ne sont pas moins secourus par la grâce. La prescience même, par laquelle Dieu voit leur infidélité en même temps que la fidélité des prédestinés, ne leur nuit en rien de réel ; car cette prescience, comme je l'ai déjà remarqué, ne contribue en rien à leur infidélité ; et c'est, au contraire, leur infidélité qui, étant future par leur seul libre arbitre, se présente à la prescience de Dieu. Les hommes non-prédestinés ne manquent donc d'aucun secours réel que les prédestinés reçoivent ; et il n'est pas permis de demander comment est-ce que Dieu veut sincèrement qu'ils se sauvent, puisqu'il les prive de la prédestination sans laquelle ils ne sauroient être sauvés. La prédestination ne consiste que dans deux choses jointes ensemble : l'une est une prédilection qui n'agit point sur les volontés et qui ne donne aucune grâce au-dessus de la générale ; en un mot le salut n'est pas plus possible avec cette prédilection que sans elle, et sans elle le salut est aussi possible que quand on l'a. L'autre chose qui entre dans la prédestination est la prescience. Or la prescience ne donne rien au prédestiné, et ne prive de rien celui qui n'est pas prédestiné. Il est vrai que, sans cette prescience du salut futur d'un homme, il est impossible que cet homme soit sauvé ; mais ce n'est qu'une impossibilité purement *conséquente :* comme celle qui fait qu'il est impossible qu'une chose ne soit pas arrivée autrefois, quand je me souviens de l'avoir vue en son temps. Il ne faut donc que bien entendre la prédestination, et que la réduire aux deux seules choses dont elle est composée, pour conclure que la non-prédestination ne rend nullement le salut impossible aux non-prédestinés, et qu'elle ne leur diminue même en rien la possibilité du salut qui leur est commune avec les prédestinés. Vous n'avez qu'à dire de la prescience ce que vous dites de la prédestination, pour sentir combien votre objection est facile à résoudre. En un sens de nécessité purement *conséquente*, il est vrai de dire que nul homme ne peut être sauvé si son salut n'est pas prévu de Dieu comme futur : en voudriez-vous conclure que la prescience de la perte d'un grand nombre d'hommes rend leur salut impossible, et leur damnation nécessaire ?

3° Allons plus loin et faisons une autre supposition, qui est de nous représenter Dieu voulant le salut de tous les hommes, d'une volonté égale et conditionnelle, sans en prédestiner aucun. Dans

cette supposition, Dieu dit en lui-même : Je les aime tous également ; je leur donne à tous le même secours de grâce ; je les sauverai tous, si tous y correspondent par leur libre arbitre. Je les condamnerai tous, si tous y résistent par leur libre arbitre. Enfin si les uns y correspondent, et si les autres n'y correspondent pas, je récompenserai dans le ciel ceux qui se trouveront y avoir correspondu, et je punirai dans l'enfer ceux qui auront refusé d'y correspondre. Dans cette supposition, il n'y auroit aucune prédestination, faute de prédilection pour les uns au-dessus des autres. Mais il resteroit une pure et simple prescience de la fidélité future des uns et de l'infidélité future des autres. Je soutiens néanmoins que dans ce système toute votre difficulté réelle resteroit, et qu'on pourroit faire encore votre objection. On pourroit dire : D'où vient que Dieu n'a pas donné à tous un certain degré de grâce qu'il voit dans les trésors infinis de sa puissance, et avec lequel il prévoit, par sa prescience infaillible, qu'il assureroit le salut de tous les hommes sans exception ? Il est impossible d'être sauvé sans la prescience de Dieu ; nul ne peut être sauvé si Dieu ne prévoit qu'il le sera : pourquoi donc Dieu, qui veut sincèrement, dit-on, sauver tous les hommes, en laisse-t-il un si grand nombre dont le salut n'est pas compris dans sa prescience, et qui par conséquent ne peuvent pas être sauvés ? Vous ne pouvez pas désavouer, mon révérend Père, que cet argument ne conserve encore toute sa force contre vous, après que vous aurez supprimé toute prédestination. Le salut de chaque homme est impossible, sans une prescience de la part de Dieu que cet homme sera sauvé. Ainsi, sans prescience comme sans prédestination, son salut ne peut jamais être futur. L'unique solution que vous puissiez donner à cette objection, c'est de dire que la simple prescience ne fait rien au salut, ni pour le procurer, ni pour l'empêcher : que la prescience présuppose, pour ainsi dire, son objet futur, sans contribuer à le rendre tel, et que la nécessité qui en résulte n'est que purement *conséquente ;* mais, qu'au contraire, la prédestination est une volonté de Dieu qui décide, qui prépare, qui arrange, et sans l'arrangement de laquelle il est impossible que le salut d'aucun homme arrive jamais. Ma réponse se réduit à ce que j'ai déjà établi. La prédestination n'est qu'un composé de la prédilection et de la prescience. Nous avons déjà vu que la prédilection seule n'opère rien, ni comme cause efficiente sur la volonté, ni comme cause distributive de certaines grâces, puisque, suivant notre supposition, Dieu, nonobstant cette prédilection pour les uns, ne leur donne que la grâce précisément qu'il donne à tous les autres. Ce n'est donc

pas la prédilection d'un tel homme qui assure son salut, puisqu'elle ne lui donne rien pour l'assurer plus qu'aux autres qui périssent ; mais c'est la prescience qui se joint à la prédilection pour lui assurer le salut de certains hommes. Toute la sûreté de l'événement futur vient de cette prescience. Or la prescience ne peut jamais produire qu'une nécessité purement *conséquente,* soit qu'elle se trouve jointe à une prédilection en faveur de quelques hommes, soit qu'elle se trouve sans prédilection. Il est donc évident que dans les deux systèmes, l'un de la prédestination, l'autre de la simple prescience sans prédestination, il n'y a jamais qu'une nécessité purement *conséquente,* qui n'ôte ni aux hommes qui se sauvent le pouvoir prochain de se perdre, ni à ceux qui se perdent le pouvoir prochain de se sauver. Vous convenez qu'il y a une prédilection outre la prescience. Vous êtes donc obligé, tout autant que moi, de répondre à l'objection, puisque vous n'admettez pas moins que moi les deux parties qui composent la prédestination. De plus, quand même vous voudriez supprimer la prédilection que vous admettez, et par conséquent anéantir toute prédestination, vous n'auriez pas moins besoin que moi de répondre à votre argument, puisque c'est la prescience seule et non la prédilection qui fait toute la difficulté dont vous êtes en peine, savoir, celle de la certitude inévitable de l'événement futur. Je serai toujours en droit de répondre mot pour mot sur la prédestination tout ce que vous répondrez sur la prescience. Vous n'avez qu'à voir ce que saint Augustin dit des *élus.* Il les nomme sans cesse *præsciti*, et il met toujours la certitude de leur salut dans l'infaillibilité de la prescience divine.

4° Vous voudriez au moins qu'il y eût un certain nomdre d'hommes non-prédestinés qui parvinssent au salut, afin qu'il parût par leur exemple qu'on peut se sauver et qu'on se sauve en effet sans prédestination ; alors vous seriez consolé par les non-prédestinés qui peut-être se sauveront. Ainsi vous mettriez trois classes d'hommes : les premiers seroient les saints prédestinés ; les seconds, les saints non-prédestinés ; et les derniers, les non-prédestinés qui périssent. Mais permettez-moi de vous représenter mes difficultés. 1° Où trouvez-vous ces saints non-prédestinés ? En voyez-vous quelque trace dans la tradition ? Est-il permis d'avancer un système si nouveau et si inconnu aux anciens ? *Nova sunt quæ dicitis*, etc. 2° Ce tempérament ne lève point la difficulté : on reviendra toujours à vous dire que Dieu a prévu que les saints non-prédestinés se sauveroient avec une telle grâce ; qu'il a eu pour eux la bonne volonté de la leur donner précisément telle qu'il la prévoyoit con-

venable pour assurer leur salut ; qu'il ne l'a point fait au hasard, d'une façon aveugle et indifférente ; qu'il a prévu et qu'il a voulu que leur salut en fût la suite. On ne manquera pas d'ajouter que Dieu a vu de même la grâce précise qui auroit sauvé pareillement les autres hommes non-prédestinés qui périssent, et qu'il n'a pas voulu la leur donner. Voilà, vous dira-t-on, la prescience et la prédilection qui, étant jointes ensemble, font une prédestination complète. Ainsi votre système rassemble les défauts et les inconvénients des deux extrémités opposées. D'un côté, on vous soutiendra que vos saints non-prédestinés ont une prédestination véritable, puisqu'ils ont une prescience de Dieu, jointe à une bonne volonté spéciale de leur donner la grâce précise qu'il prévoit convenable pour les sauver : *quomodo scit congruere*, etc. C'est ce qui vous doit paroître dur à l'égard des autres hommes non-prédestinés qui périssent par le refus d'une pareille grâce, sans laquelle il est impossible qu'ils soient jamais sauvés. D'un autre côté vous ne pouvez pas dire que certains hommes se sauvent étant privés de toute prédestination, sans énerver le dogme de la prédestination même. La tradition est toute contraire à cette nouveauté. Si certains hommes se sauvoient sans prédestination, ils se discerneroient eux-mêmes. En ce cas les plus grands saints, comme la sainte Vierge, saint Jean-Baptiste, les apôtres, etc., seroient discernés par une élection purement gratuite ; mais les saints d'un ordre inférieur, qui se seroient sanctifiés sans prédestination, se seroient discernés eux-mêmes. Ils pourroient dire : Quoique Dieu ne nous ait pas prédestinés comme ces saints privilégiés, nous n'avons pas laissé néanmoins de parvenir sans ce privilége à la même fin. Ce système rassemble les inconvénients que vous sentez dans les deux autres.

5° Vous me demanderez encore comment il se peut faire que de tant de milliers d'hommes qui ont reçu des grâces très-suffisantes pour leur rendre le salut pleinement possible, il n'y en a jamais aucun qui use d'un pouvoir si complet, et qui parvienne à ce salut, qu'ils ont tous, pour ainsi dire, *dans la main de leur conseil*. Je vous réponds que la cause de leur infidélité à ces grâces n'est autre que leur libre arbitre ; qu'il ne faut point remonter plus haut que leur volonté ; et qu'il ne faut pas s'étonner que nul de ces hommes ne se sauve point, puisque Dieu voit par sa prescience infaillible qu'aucun d'eux ne voudra faire ce qui dépend de lui pour se sauver. Vous reviendrez peut-être encore à me demander d'où vient qu'un si prodigieux nombre d'hommes, comme de concert, refusent de se servir d'un pouvoir si complet : et je ne puis vous en donner aucune

autre cause ni source que leur libre arbitre que Dieu leur laisse. Pour expliquer ceci, permettez-moi de faire une parabole: Un roi offre à dix millions de ses sujets une récompense avec tous les moyens pour la gagner. Ce prince est prophète: il prévoit infailliblement, par l'esprit de prophétie, qu'il n'y aura, parmi ces dix millions d'hommes, pas même un seul homme qui veuille se donner la peine nécessaire pour remporter le prix offert, et que cette multitude innombrable s'en privera par sa mauvaise volonté, qui sera néanmoins très-libre. Il voit seulement cent mille hommes qui se détermineront autrement, et qui remporteront le prix négligé par ceux-ci. Ce prince prophète voit infailliblement cet événement futur, sans y avoir aucune part. Il ne produit nullement cette mauvaise volonté future de tant d'hommes. Il ne la voit qu'à cause que tous ces hommes, parfaitement libres de gagner le prix offert, se détermineront eux-mêmes, malgré lui, à ne le pas vouloir: il voit cet événement futur sans y contribuer, comme je vois une campagne, que mes yeux regardent, sans l'avoir faite; comme ma mémoire me rappelle les actions passées d'autrui, où je n'ai eu aucune part; et comme le sens commun me fait prévoir, sur des vraisemblances très-fortes, certaines actions futures de mon prochain, dont je voudrois le détourner. L'unique différence qui est entre la prévoyance de Dieu et la mienne est que la sienne est infaillible, et que la mienne peut faillir. Du reste, sa prévoyance n'influe pas plus que la mienne sur son objet futur. La comparaison du prince prophète est très-propre à faire entendre combien la prévoyance de Dieu est infaillible sans être cause de ce qu'elle prévoit. Ne dites point que c'est la prévoyance du prince prophète qui est cause que tant de millions d'hommes, comme de concert, refusent de gagner le prix qu'il leur offre. Ne demandez point d'autre raison de ce refus si universel, que leur volonté libre, et mal disposée par son propre choix. Mais dès que vous avez supposé que ce prince prophète a prévu infailliblement que ces dix millions d'hommes ne voudront pas gagner son prix, que cent autre mille hommes gagneront, il ne vous est plus permis de vouloir supposer qu'il y aura quelques hommes au-delà des cent mille prévus qui voudront gagner cette récompense. Ce n'est nullement à ce prince, mais à ces hommes innombrables, que vous devez demander pourquoi est-ce qu'ils sont tous comme d'accord pour ne vouloir pas ce qu'il ne tient qu'à eux de vouloir. Pour le prince, il les prévient, il les excite, il les exhorte, il leur donne tous les secours dont ils ont un vrai besoin pour pouvoir remporter le prix qu'il leur promet: il ne tient nullement à lui; il ne tient qu'à

eux : mais, étant pleinement libres de vouloir ou de ne vouloir pas, ils choisissent de ne point vouloir. Le prince, qui est prophète, ne fait que prévoir infailliblement leur mauvaise volonté future. Or, il est évident, que dès qu'il la voit par une prévoyance prophétique, on ne peut plus supposer qu'elle n'est pas future, puisque cette prévoyance ne peut pas être fautive. Ce seroit se contredire visiblement, et renverser sa propre supposition, que de supposer d'un côté que le prince prophète voit le refus futur de tous ces hommes, et que de supposer de l'autre côté que ce refus, infailliblement prévu, n'arrivera jamais pour une partie de ces gens-là. Il ne reste qu'à changer simplement les noms, et qu'à dire de la prescience infaillible de Dieu ce que vous êtes obligé de dire de celle de ce prince prophète. Elle voit d'une façon toute nue et purement spéculative ce que le libre arbitre de tous ces hommes décidera ; comme mes yeux regardent un tableau que je n'ai pas fait, ou comme je me souviens d'une action d'autrui, ou bien pour revenir à notre comparaison, comme le prophète prévoit une faute et un malheur de son prochain, qu'il ne peut empêcher par toutes ses offres.

6° Quand on embrasse dans toute son étendue le plan de la prédestination, il n'y a que deux points qui doivent nous étonner. Le premier est que Dieu, qui aime sincèrement tous les hommes, pour les conduire à leur dernière fin, savoir leur salut, ne donne pas à tous, sans exception, ce qu'il donne aux seuls *élus*, savoir, une grâce qu'il voit convenir pour assurer le salut de chacun d'eux : *quomodo scit congruere,* etc. Dieu tient ces grâces dans les trésors de sa puissance ; il les voit distinctement : s'il les donnoit, tous sans exception seroient sauvés. Il ne veut pas les donner, quoiqu'il donne à tous des grâces très-suffisantes, avec lesquelles ils auront la pleine et parfaite possibilité du salut, dont ils ne voudront pas se servir. Le second point est que Dieu préfère d'une façon purement gratuite les uns aux autres pour les grâces congrues ou assaisonnées : *quomodo scit congruere,* etc. Ces grâces, si vous voulez, sont au même degré que celles des hommes non-prédestinés ; elles ne sont pas plus fortes, elles ne donnent point plus de facilité : en un mot, je veux bien supposer qu'elles sont entièrement les mêmes quant à leur degré ou force, quant aux circonstances extérieures et même quant à la tentation qui est à vaincre au-dedans. Mais Dieu prévoit que cette même grâce, qui fera vouloir Jacques par le seul choix de son libre arbitre ainsi prévu et aidé, ne fera point vouloir Antoine par le choix de son libre arbitre, qui résistera librement à cet attrait et à ce secours. Dieu, en prévoyant que cette grâce sauvera l'un et ne

sauvera pas l'autre, la donne également à tous les deux avec une dilection qui paroît très-inégale. D'où vient que Dieu aime plus l'un que l'autre par cet amour si gratuit et si prévenant? C'est sur ces deux points que l'Eglise dit, après saint Paul et avec saint Augustin: *O altitudo*, etc.

7° Pour moi, dans cette incertitude, je ne puis trouver aucun repos que dans l'amour de préférence de Dieu à moi. Je sais que le nombre des non-prédestinés est incomparablement plus grand que celui des prédestinés. Ainsi, toutes les fois que je m'arrêterois aux vraisemblances humaines, surtout en rappelant le souvenir de mes infidélités, il y auroit à parier cent contre un que je ne me trouverois point du petit nombre des prédestinés. L'incertitude seule doit suffire pour causer le plus intolérable tourment quand il s'agit d'une décision telle que celle du salut éternel. On en peut juger par les inquiétudes mortelles d'un homme qui tireroit au billet pour être pendu, avec une apparence cent fois plus grande de l'être que de ne l'être pas. Dans cette terrible incertitude pour le salut éternel, qui est-ce qui peut calmer mon cœur? Sera-ce la certitude de la volonté sincère de Dieu pour me sauver? Eh! ne vois-je pas que la multitude innombrable périt nonobstant cette sincère volonté? Quoi donc? Sera-ce la prédestination? Il y a à parier cent contre un que je n'y suis pas compris. Sur quoi donc me rassurerai-je? ou bien serai-je tranquille et content, à la veille d'une décision non-seulement si incertaine, mais encore si vraisemblablement malheureuse pour mon éternité? Encore une fois, sur quoi est-ce que je fonde le repos de mon cœur? Si c'est sur mon salut, c'est sur le sable mouvant, non par l'incertitude des promesses de Dieu, mais par l'incertitude qui vient de ma propre fragilité. Puis-je apaiser mon cœur, puis-je respirer, puis-je vivre, si je ne m'appuie que sur une espérance si incertaine de ma part, quoique très-certaine de la part de Dieu? Sera-ce l'incertitude qui nourrira mon cœur? Eh! c'est elle qui le rongeroit. De quoi donc puis-je vivre, comme suspendu par un cheveu au-dessus de l'abîme de l'enfer? Je puis m'étourdir, m'enivrer, me mettre dans une espèce de délire, et goûter une joie de frénétique dans cette horrible situation; mais je ne puis être mis dans une véritable paix que par un amour de préférence de Dieu à moi, qui soit indépendant de mon incertitude. Si je n'aimois Dieu que pour mon salut, ce salut si incertain ne pourroit pas me mettre en paix: plus je le voudrois, plus je serois troublé par son incertitude. Ma paix ne viendra donc que d'un amour qui m'attache à Dieu indépendamment même de la récompense, quoique je

la désire et la demande en tout état, selon la volonté très-expresse de Dieu.

LETTRE

A M. L'ÉVÊQUE D'ARRAS

SUR LA LECTURE

DE L'ÉCRITURE SAINTE

EN LANGUE VULGAIRE.

Puisque vous souhaitez, monseigneur, que je vous dise ma pensée sur la lecture du texte sacré pour les laïques, je vais le faire avec toute la vénération et toute la déférence que vous méritez.

I. Je crois qu'on s'est donné en nos jours une peine inutile pour prouver ce qui est incontestable, savoir, que les laïques lisoient les saintes Ecritures dans les premiers siècles de l'Eglise. Pour s'en convaincre, il ne faut qu'ouvrir les livres de saint Chrysostôme. Il dit, par exemple, dans sa Préface sur l'Epître aux Romains, qu'il *ressent une vive douleur* de ce que beaucoup de fidèles n'entendent pas saint Paul *comme il le faudroit*, et de ce que l'ignorance de quelques-uns va jusqu'à *ne savoir pas le nombre de ses Epîtres*: il ajoute que ce désordre vient de ce qu'*ils ne veulent pas avoir assidument ses écrits dans leurs mains :* il ajoute que l'ignorance des saintes Ecritures est la « source de la contagion des hérésies, et de « la négligence dans les mœurs. Ceux, dit-il, qui ne tournent pas « les yeux vers les rayons des Ecritures tombent nécessairement « dans des erreurs et dans des fautes fréquentes ». Tout ce discours regarde les laïques, qui écoutoient les sermons de ce Père. Saint Jérôme, parlant à Læta sur l'éducation de sa petite-fille [1], dit que quand cette enfant *commencera à être un peu plus grande,* il faut que ses parents ne la trouvent que dans le « sanctuaire des Ecri-« tures, consultant les prophètes et les apôtres sur ses noces spiri-« tuelles ». Il ajoute: « Qu'elle vous rapporte tous les jours son « ouvrage réglé, qui sera un recueil des fleurs de l'Ecriture; qu'elle « apprenne le nombre des versets grecs, et qu'ensuite elle s'ins-« truise sur l'édition latine ». Il veut que cette jeune fille « aime « les livres sacrés, au lieu des pierreries et des étoffes de soie;..... « qu'elle apprenne les Psaumes;..... qu'elle s'instruise dans les « Proverbes de Salomon sur la règle de la vie; qu'elle s'accoutume

[1] *Epist.* LVII, tom. IV, part. 2.

« dans l'Ecclésiaste à fouler aux pieds les choses mondaines; que, « dans le livre de Job, elle suive les exemples de courage et de pa- « tience; qu'elle passe aux Evangiles, pour ne les laisser jamais « sortir de ses mains; qu'elle se remplisse avec une ardente soif « des Actes des Apôtres et de leurs Epîtres;..... qu'elle apprenne « par cœur les Prophètes, les sept premiers livres de l'Ecriture, « ceux des Rois et des Paralipomènes, avec ceux d'Esdras et d'Es- « ther; qu'elle n'apprenne qu'à la fin et sans péril le Cantique des « Cantiques, de peur que si elle le lisoit au commencement, elle ne « fût blessée, ne comprenant pas sous ces paroles charnelles le can- « tique des noces spirituelles » de l'Epoux sacré. Il est visible que saint Jérôme ne prétendoit point violer par ce plan d'éducation la discipline de l'Eglise de son temps, et, qu'au contraire, il ne faisoit que suivre dans ce plan l'usage universel pour l'éducation des filles chrétiennes. Que si ce Père vouloit qu'une très-jeune fille apprît ainsi toutes les saintes Ecritures, et les sût presque toutes par cœur, que ne doit-on pas conclure pour tous les hommes d'un âge mûr, et pour toutes les femmes d'une piété et d'une discrétion déjà éprouvées! D'ailleurs, en ces temps là les saintes Ecritures, et même toute la liturgie, étoient en langue vulgaire: tout l'Occident entendoit le latin, dans lequel il avoit l'ancienne version de la Bible, que saint Augustin nomme la *vieille Italique:* l'Occident avoit aussi la liturgie dans la même langue, qui étoit celle de tout le peuple. Pour l'Orient c'étoit la même chose; tous les peuples y parloient le grec; ils entendoient la version des Septante et la liturgie grecque, comme nos peuples entendroient une version françoise. Ainsi, sans entrer dans aucune question de critique, il est plus clair que le jour que tout le peuple avoit dans sa langue naturelle la Bible et la liturgie; qu'on faisoit lire la Bible aux enfants, pour les bien élever; que les saints pasteurs leur expliquoient de suite dans leurs sermons les livres entiers de l'Écriture; que ce texte étoit très-familier aux peuples; qu'on les exhortoit à le lire continuellement; qu'on les blâmoit d'en négliger la lecture; enfin qu'on regardoit cette négligence comme la source des hérésies et du relâchement des mœurs. Voilà ce qu'on n'avoit aucun besoin de prouver, parce qu'il est clair dans les monuments de l'antiquité.

II. D'un autre côté, monseigneur, on ne sauroit nier que l'Eglise, qui usoit d'une si grande économie pour ne découvrir que peu à peu le secret des mystères de la foi, de la forme des sacrements, etc., aux catéchumènes, n'usât aussi par le même esprit d'une économie proportionnée aux besoins, pour faire lire l'Ecriture aux néophytes,

ou aux jeunes personnes qui étoient encore tendres dans la foi. Les Juifs avoient donné l'exemple d'une si nécessaire méthode, lorsqu'ils ne permettoient la lecture du commencement de la Genèse, de certains endroits d'Ezéchiel et du Cantique des Cantiques, que quand on étoit parvenu à un âge mur. Nous venons de voir que saint Jérôme gardoit aussi une méthode ou économie pour donner à la jeune Lœta d'abord certains livres, et ensuite quelques autres, et que le Cantique des Cantiques devoit être donné le dernier, parce que les *paroles charnelles*, sous lesquelles le mystère des noces sacrées de l'âme avec l'Époux étoit caché, auroient pu blesser son cœur, si on les lui avoit confiées avant qu'elle eût fait un certain progrès dans la simplicité de la foi et dans les vertus intérieures. Ainsi, d'un côté, l'Ecriture étoit donnée à tous les fidèles : de l'autre, elle n'étoit néanmoins donnée à chacun qu'à proportion de son besoin et de son progrès.

III. Ce seroit même un préjugé dangereux et trop approchant de celui des protestants, que celui de penser que les chrétiens ne peuvent pas être solidement instruits de toutes les vérités, quand ils ne lisent point les saintes Ecritures. Saint Irénée étoit bien éloigné de ce sentiment, quand il disoit[1] : « Quoi donc ! si les apôtres ne nous « eussent pas même laissé des Ecritures, n'auroit-il pas fallu suivre « l'ordre de la tradition qu'ils ont mise en dépôt dans les mains de « ceux auxquels ils confièrent les églises? Beaucoup de nations bar- « bares qui ont reçu la foi en Jésus-Christ ont suivi cet ordre, con- « servant, sans caractères ni encre, les vérités du salut écrites dans « leur cœur par le Saint-Esprit, gardant avec soin l'ancienne tradi- « tion, et croyant, par Jésus-Christ, Fils de Dieu, en un seul Dieu « créateur du Ciel et de la terre, et de tout ce qui y est contenu... « Ces hommes, qui ont embrassé cette foi sans aucune écriture, « sont barbares par rapport à notre langage ; mais quant à la doc- « trine, aux coutumes et aux mœurs, par rapport à la foi, ils sont « parfaitement sages et agréables à Dieu, vivant en toute justice, « chasteté et sagesse. Que si quelqu'un parlant leur langue naturelle « leur proposoit les dogmes inventés par les hérétiques, aussitôt « ils boucheroient leurs oreilles et s'enfuiroient bien loin, ne pou- « vant pas même se résoudre à écouter un discours plein de blas- « phêmes. Ainsi, étant soutenus par cette vieille tradition des apôtres, « ils ne peuvent même admettre dans leur simple pensée la moindre « image de ces prodiges d'erreur. » On voit, par ces paroles d'un

[1] *Adv. Hær.*, lib. III, cap. IV.

si grand docteur de l'Eglise, presque contemporain des apôtres, qu'il y avoit de son temps, chez les peuples barbares, des fidèles innombrables qui étoient très-spirituels, très-parfaits, et *riches*, comme parle saint Paul [1] *en toute parole et en toute science*, quoiqu'ils ne lussent jamais les livres sacrés. Cette vérité ne diminue en rien le prix du sacré dépôt des saintes Lettres, et ne doit en rien ralentir le zèle des chrétiens pour s'en nourrir avec une humble dépendance de l'Eglise : mais enfin le fait est constant par un témoignage si clair et si décisif. La tradition suffisoit à ces fidèles innombrables pour former leur foi et leurs mœurs de la manière la plus parfaite et la plus sublime. L'Eglise, qui nous donne les Ecritures, leur donnoit sans Ecritures, par sa parole vivante, toutes les mêmes instructions que nous puisons dans le texte sacré. La parole non écrite, qui est dans la bouche de l'épouse du Fils de Dieu, suppléoit au défaut de la parole écrite, et donnoit le même aliment intérieur : en cet état ces fidèles étoient si *éclairés*, qu'au premier discours contagieux ils auroient bouché leurs oreilles, tant ils étoient affermis dans la simplicité de la foi, et de la docilité pour l'Eglise ; tant cette heureuse simplicité leur donnoit de discernement et de délicatesse contre la séduction la plus subtile des novateurs. On se tromperoit donc beaucoup, selon saint Irénée, si on croyoit que l'Eglise ne peut pas élever ses enfants à la plus haute perfection, tant pour la foi que pour les vertus, sans leur faire lire les saintes Ecritures. Ce que saint Irénée nous apprend de ces fidèles de son temps, saint Augustin nous le repète pour les solitaires du sien. « Un homme, dit-il [2], « étant soutenu par la foi, par l'espérance et par la charité, n'a pas « besoin des Ecritures, si ce n'est pour instruire les autres. C'est « ainsi que beaucoup de solitaires vivent avec ces trois vertus, même « dans les déserts, sans avoir les livres sacrés. »

Voilà les solitaires mêmes qui, dans leurs déserts, étoient nourris de Dieu par l'oraison, sans Ecritures, et qui parvenoient à la plus haute contemplation sans ce secours. Nous voyons même qu'un de ces solitaires vendit jusqu'au livre sacré où il avoit appris à tout vendre, pour se livrer à l'esprit de pauvreté évangélique. Après de si fréquents exemples, peut-on douter que les fidèles ne puissent atteindre à la perfection sans lire l'Ecriture, lorsque l'Eglise, qui les instruit par l'esprit de son Epoux, leur devient une Ecriture vivante, et distribuée en la manière la plus proportionnée à leurs besoins ? C'est dans cet esprit que saint Augustin disoit aux fidèles :

[1] *I. Cor.*, I, 5.
[2] *De Doct. Christ.*, lib. I, cap. XXXIV, n. 45, tom. III.

« Appliquez-vous à vous instruire des saintes Ecritures ; nous som-« mes vos livres : » *Intenti estote ad Scripturas ; codices vestri sumus* [1].

C'est lire les Ecritures que d'écouter les pasteurs qui les expliquent, et qui en distribuent aux peuples les endroits proportionnés à leurs besoins ; les pasteurs sont des écritures vivantes. Un particulier ne pourroit point en cet état murmurer, comme s'il lui manquoit quelque chose, sans regarder la tradition de l'Eglise comme insuffisante, et sans se flatter de trouver, par sa propre recherche, dans le texte de l'Ecriture, ce qu'il supposeroit que l'Eglise ne lui donneroit pas avec assez de pureté, ou d'onction, ou d'étendue. Ainsi, toutes les fois que l'Eglise jugera à propos de priver ses enfants de cette lecture, pour en donner l'équivalent par des instructions plus accommodées à leur vrais besoins, ils doivent s'humilier ; croire, sur la parole de cette sainte mère, qu'ils ne perdent rien, se contenter du lait comme du pain ; et se borner à recevoir avec docilité ce que l'Esprit qui a fait les Ecritures leur donne des vérités mêmes des saintes Ecritures, sans leur en confier le texte, de peur qu'ils ne l'expliquent mal. Toute curiosité, tout empressement, toute présomption, de quelque beau prétexte d'amour de la parole de Dieu qu'on veuille le colorer, ne peut être, en ce cas, qu'une tentation d'orgueil et d'indépendance.

IV. Pendant que l'Ecriture étoit lue de la sorte par une si grande multitude de fidèles, plusieurs choses empêchoient que la plupart d'entre eux n'en abusassent. 1° Les pasteurs expliquoient sans cesse le texte sacré, pour inculquer le sens de la tradition, et pour empêcher qu'aucun particulier osât jamais ni interpréter ce texte selon son propre sens, ni le séparer d'avec l'interprétation sobre et tempérée à laquelle l'Eglise le fixoit. 2° L'usage étoit de consulter d'abord les pasteurs sur les moindres difficultés qui regardoient le sens de quelque endroit obscur de ce texte. 3° Dès que quelqu'un étoit suspect de nouveauté sur l'interprétation de quelque texte, les évêques, qui s'assembloient si fréquemment, levoient la difficulté. Enfin on consultoit, surtout en Occident, le siége apostolique, pour ne souffrir aucune dissension. Ainsi la simplicité de la foi, la docilité des esprits, la grande autorité des pasteurs, et l'instruction continuelle qu'ils donnoient aux peuples sur le texte sacré, empêchoient alors les principaux abus qu'on pouvoit craindre. Encore ne laissoit-on pas de voir quelquefois des particuliers

[1] *Serm.* CCXXVII, tom. V.

qui détournoient ce texte à des sens nouveaux, et qui causoient de très-dangereuses contestations. Saint Pierre nous assure qu'il y a dans les Epîtres de saint Paul des endroits obscurs et difficiles, que des esprits inconstants *tordent pour leur perte* [1].

Origène paroît avoir abusé du sens allégorique pour faire de ses pensées autant de mystères divins, comme parle saint Jérôme. D'un autre côté, les demi-pélagiens se plaignoient mal à propos que saint Augustin expliquoit l'Epître aux Romains selon un sens nouveau et inouï dans la tradition. Mais enfin la licence des esprits, dans l'interprétation du texte sacré, n'étoit parvenue à rien d'approchant de la témérité des critiques qui osent en nos jours ébranler tous les fondements.

V. Il semble que les Vaudois et les Albigeois ont obligé l'Eglise à user de son droit rigoureux, pour ne permettre la lecture du texte sacré qu'aux personnes qu'elle jugeoit assez bien préparées pour le lire avec fruit. Je ne prétends pas dire que cette réserve n'a commencé qu'au temps de ces hérétiques : il faudroit faire une exacte recherche pour fixer le commencement de cette discipline. Mais enfin je vois qu'en ces temps-là l'Eglise sentit, par une triste expérience, que le pain même quotidien ne devoit pas être abandonné aux enfants ; qu'ils avoient besoin que les pasteurs le leur rompissent ; et que ce même pain qui nourrit les âmes humbles et dociles empoisonne les esprits indociles et présomptueux. Les Vaudois, ou Pauvres de Lyon, prétendoient entendre mieux l'Ecriture que tous les pasteurs, et ils vouloient les redresser. Les Albigeois apprenoient aussi aux peuples à examiner par eux-mêmes le texte sacré indépendamment de l'explication des pasteurs, qu'ils accusoient d'ignorance et de mauvaise foi. C'est contre ces sortes de novateurs que le pape Innocent III écrivoit ainsi aux fidèles du diocèse de Metz : » Notre « vénérable frère l'évêque de Metz nous a appris, par ses lettres, « que dans son diocèse et dans sa ville une multitude considérable « de laïques et de femmes, étant excités par le désir de lire les Ecri- « tures, s'étoient fait traduire en françois les Evangiles, les Epitres « de saint Paul, les Psaumes, les morales de Job, et plusieurs « autres livres.... Quelques prêtres des paroisses ayant voulu les « reprendre là-dessus, ils leur ont résisté en face, prétendant tirer « de l'Ecriture des raisons pour prouver qu'on ne doit point trou- « bler ce qu'ils font. Quelques-uns d'entre eux méprisent avec dé- « goût la simplicité de leurs prêtres ; et quand ceux-ci leur proposent

[1] II. Petr., III. 16.

« la parole du salut, ils disent, dans leurs secrets murmures, qu'ils « savent bien mieux que les prêtres expliquer cette parole, et qu'elle « est bien mieux dans leurs libelles. Or, quoique le désir d'entendre « les divines Ecritures et d'exhorter les peuples selon la doctrine de « ces saints livres ne soit point blâmable, mais plutôt à louer, ceux-« ci paroissent néanmoins répréhensibles en ce qu'ils font des as-« semblées secrètes, qu'ils y usurpent le ministère de la prédication, « qu'ils y éludent la simplicité des prêtres, » etc. Ce pape ajoute : « Les mystères secrets de la foi ne doivent point être exposés indif-« féremment à tout le monde, puisqu'ils ne peuvent pas être com-« pris par tous les hommes, et qu'on les doit seulement exposer à « ceux qui peuvent les recevoir avec fidélité. C'est pourquoi l'Apôtre « dit aux plus simples : Je vous ait donné le lait à boire, et non la « nourriture solide, comme à de petits enfants en Jésus-Christ ; car « l'aliment solide est pour les grands, comme le même Apôtre le « disoit ailleurs : Nous annonçons la sagesse parmi les parfaits ; « mais parmi vous j'ai jugé que je ne savois rien que Jésus Christ, « et Jésus-Christ crucifié. Car la profondeur des divines Ecritures est « si grande, que non-seulement les simples qui n'ont pas étudié, « mais encore les sages et les savants, sont incapables de la péné-« trer pour en acquérir la pleine intelligence. »

L'indocilité et l'esprit de révolte qui a éclaté dans les laïques a montré combien il étoit dangereux de laisser lire le texte sacré aux peuples, dans le temps où les pasteurs n'avoient plus ni l'ancienne autorité, ni l'ancienne vigilance pour interpréter l'Ecriture, et où les peuples s'accoutumoient à mépriser leur simplicité. On reconnut même, par expérience,que le fanatisme de ces laïques étoit contagieux, et qu'ils séduisoit facilement la multitude en lui promettant de lui montrer par l'Ecriture combien les pasteurs étoient ignorants, trompeurs, et indignes de leur ministère. Wiclef, Luther, Calvin, toutes les sectes du seizième siècle qui ont entraîné les peuples, abusoient de ces paroles, *Scrutamini Scripturas, Approfondissez les Ecritures* : ils ont achevé de mettre l'Eglise dans la nécessité de réduire les peuples à ne lire les Ecritures qu'avec une permission expresse des pasteurs.

VI. Gerson ne peut point être accusé de favoriser trop les maximes des ultramontains ; cet auteur a néanmoins parlé ainsi : « C'est de « cette source empestée que sortent et croissent tous les jours les « erreurs des Béguards, des Pauvres de Lyon, et de tous leurs sem-« blables, dont il y a beaucoup de laïques qui ont une traduction de « la Bible dans leur langue vulgaire, au grand préjudice et scandale

« de la vérité catholique. C'est ce qu'on a proposé de retrancher par « le projet de réformation[1]. » Il dit ailleurs « qu'il faut empêcher « la traduction des livres sacrés en langue vulgaire, principalement « de notre Bible, excepté les moralités et les histoires[2]. » Il ajoute ailleurs que « c'est une chose trop périlleuse que de donner aux « hommes simples, qui ne sont pas savants, les livres de la sainte « Ecriture traduits en françois, parce qu'ils peuvent, en les expli- « quant mal, tomber d'abord dans des erreurs : ils doivent écouter « cette parole dans la bouche des prédicateurs ; autrement on prê- « cheroit en vain[3]. » Cet auteur se fonde sur la réflexion suivante : « Comme on peut tirer quelque bien d'une bonne et fidèle version « de la Bible en françois, si le lecteur l'entend avec sobriété ; au « contraire, il arrivera des erreurs et des maux innombrables, si « elle est mal traduite, ou expliquée avec présomption, en rejetant « les sens et les explications des saints docteurs[4]. » En effet, nous avons vu que c'est par les versions de la Bible et par l'interprétation arbitraire que les protestants ont voulu renverser l'ancienne Eglise : tous les peuples étoient entraînés par cette promesse flatteuse, qu'ils verroient clairement la vérité dans le texte de l'Ecriture.

VII. C'est par la crainte de ces inconvénients que la Faculté de théologie de Paris censura, l'an 1527, quelques propositions d'Erasme[5], qui disoit « que si son sentiment étoit suivi, les laboureurs, « les maçons et tous les autres artisans liroient la sainte Ecriture, « et qu'elle seroit traduite en toutes sortes de langues. » La Faculté assuroit au contraire « que les Vaudois, les Albigeois, les Turlupins « nous ont appris quel danger il y a d'en permettre indifféremment « la lecture en langue vulgaire, etc. ; qu'encore qu'elle fût utile à « quelques-uns, on ne devoit pourtant pas la permettre sans choix « à tout le monde. » La Faculté ajoutoit à l'égard des laïques : que « l'Eglise ne les empêche point de lire quelquefois quelques livres « de l'Ecriture qui pourront servir à l'édification des mœurs, avec « une explication qui soit à leur portée. » Enfin elle remarque que « le Saint-Siége a défendu, il y a déjà longtemps, aux laïques de « lire ces livres, etc. »

VIII. Le clergé de France parut suivre les mêmes maximes lors-

[1] *Tract. contra hæres. de Comm. laic. sub utraque specie,* reg. VIII, tom. I, pag. 459.

[2] *In II Lect. cont. van Curios.* dict. *Pœnitemini;* IX consid., tom. I, p. 105.

[3] *Serm. de Nativ. Dom.,* tom. III, pag. 940.

[4] *Serm, contra Adulat.,* v^e^ consid., tom. I, pag. 425.

[5] *Vide* D'ARGENTRÉ, *Collect. Judic. de noviss. error,* tom. II, pag. 61.

qu'il écrivit au pape Alexandre VII, l'an 1661, contre la traduction du Missel, faite en françois par le sieur Voisin [1]. « Nous avons été « attentifs, disent les évêques, à cette nouveauté, et nous l'avons « entièrement désapprouvée, comme contraire à la coutume de « l'Eglise, et comme très-pernicieuse aux âmes. » A ce propos, le clergé rapporte et approuve la censure que la Faculté de Paris avoit faite autrefois des propositions d'Erasme : il remarque que les Vaudois, ou Pauvres de Lyon, sont ceux qui ont abusé de la lecture familière du texte sacré ; que c'est ce qui a produit dans la suite les sectes des protestants; et que cette nouveauté avoit même auparavant *ouvert le chemin à l'erreur des Bohémiens,* comme la Faculté de Paris dit dans sa censure. Enfin le clergé cite Vincent de Lérins, qui assure que *l'Ecriture sainte étoit nommée le livre des hérétiques,* à cause des subtilités par lesquelles ils en tournoient les textes contre l'autorité de l'Eglise. Le pape Alexandre VII, ayant reçu cette lettre du clergé, répondit en condamnant la « témérité de ceux qui avoient « osé traduire dans la langue vulgaire, savoir, la françoise, le *Missel* « *Romain,* pour le divulguer et le faire passer dans les mains des « personnes de tout état et de tout sexe. »

IX. Je conclus de tout ceci que l'Eglise, sans changer de maximes fondamentales, s'est crue obligée de changer un peu sa conduite sur la lecture du texte sacré. Comme les pasteurs ont eu moins d'autorité et d'application à expliquer les Ecritures, et que les peuples ont été plus indociles, plus présomptueux, plus enclins à prêter l'oreille aux séducteurs, elle a cru devoir permettre avec moins de facilité et plus de précaution ce qu'elle permettoit plus généralement dans des temps plus heureux. C'est ainsi que nous voyons que l'ancienne Eglise permettoit aux simples fidèles d'emporter l'eucharistie dans leurs maisons ou dans leurs voyages, parce qu'elle se tenoit pleinement assurée de leur pureté, de leur retenue et de leur zèle ; au lieu que maintenant elle ne leur donne la communion que dans l'Eglise, avec beaucoup de précautions. Ce n'est pas l'Eglise qui change; c'est le peuple fidèle qui a changé, et qui rend nécessaire ce changement de discipline extérieure. Au reste dans les premiers siècles, l'Eglise ne permettoit la lecture du texte sacré qu'avec dépendance de la direction des pasteurs, qui y préparoient les particuliers, et qui ne les y admettoient qu'à mesure qu'ils les y trouvoient suffisamment préparés ; encore même, comme nous l'avons vu dans saint Jérôme, chacun ne lisoit certains livres qu'après les autres, et quand les

[1] *Proc.-verb du Clergé,* tom. IV, pag. 623 et suiv.; et *Pièc. justif.*, pag. 159 et suiv.— D'ARGENTRÉ, *Collect. Judic.,* tom. III, pag. 297.

pasteurs jugeoient que le temps en étoit venu. Ce qui a été pratiqué dans les derniers temps ne va que du plus au moins ; c'est la même économie de l'Eglise, la même méthode, la même dépendance : on a seulement augmenté la réserve et la précaution à mesure que l'indisposition des peuples a augmenté.

X. Pour nos Pays-Bas, on peut assurer que la crainte et l'improbation des versions de la Bible en langue vulgaire, et de la lecture qu'en feroient indifféremment les laïques, y ont été encore plus grandes qu'ailleurs. Les maux que les hérétiques du pays y firent du temps de la duchesse de Parme, le voisinage de la Hollande, et la grande soumission que le pays a conservée pour le Saint-Siége, ont été cause de ce redoublement de précaution. C'est pourquoi le concile de la province de Cambrai, tenu à Mons l'an 1586, parle ainsi : « Qu'il ne soit point libre à tout homme du peuple de lire les « livres sacrés de l'écriture en langue vulgaire, contre la quatrième « règle de l'Indice sur les livres défendus, si ce n'est avec la per- « mission des évêques ou de leurs délégués. » Le synode diocésain de Guillaume de Bergues « défend aux libraires de vendre la version « de la Bible ou de quelqu'une de ses parties en langue vulgaire, à « moins que les acheteurs ne leurs produisent une permission par « écrit pour cette lecture, qui soit donnée par l'archevêque ou par « ses grands vicaires. » C'est conformément à ces règles que feu monseigneur de Brias, mon prédécesseur immédiat, fit, l'an 1690, une ordonnance pour apaiser quelques troubles survenus à Mons sur cette matière de la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire, où il parle ainsi : « Nous conjurons aussi, de toute l'étendue de notre « cœur, toutes les personnes que Dieu a commises à notre conduite, « d'écouter avec beaucoup d'attention et de piété la parole de Dieu « qu'on leur annonce, soit par les catéchismes, soit par les prédi- « cations, où souvent elles peuvent puiser les lumières nécessaires « pour leur conduite, d'une manière plus proportionnée à leur foi- « blesse que par la lecture qu'elles pourroient faire elles-mêmes de « l'Ecriture sainte, qui ne doit être mise indifféremment entre les « mains de toutes sortes de personnes. C'est pourquoi l'Eglise, « comme une mère sage et charitable, s'est réservé avec beaucoup « de raison le pouvoir d'en permettre la lecture ou de l'interdire ; « et il n'y a rien de si ridicule que l'insolence de ceux qui la veulent « faire passer pour une mère cruelle, parce qu'elle refuse quelque- « fois à ses enfants la viande qu'ils ne peuvent digérer. Nous esti- « mons être obligés d'user de la même précaution à l'égard des « âmes dont nous devons répondre un jour devant Dieu ; et, insis-

« tant à l'usage si louablement établi et si constamment observé « dans ce diocèse, conformément au chapitre quatrième du premier « titre du synode provincial de l'an 1586, nous recommandons aux « curés de faire comprendre à leurs paroissiens que, pour recueillir « quelque fruit de la lecture de l'Ecriture sainte, il est très-important « que ceux qui la voudroient lire en langue vulgaire en obtiennent « auparavant la permission de nous, de nos vicaires généraux, ou « de nos doyens de chrétienté que nous députons particulièrement « à cet effet, de crainte que, se fiant à leurs propres lumières, ils « ne veuillent contempler des mystères dont l'éclat leur seroit tout « insupportable. Nous voulons aussi que cette permission ne soit « accordée qu'aux personnes qui la pourront lire avec édification, « prenant surtout égard à ce que les traductions aient les approba-« tions requises. Nous défendons cependant aux personnes de l'un « et de l'autre sexe d'expliquer ou d'interprêter par elles-mêmes les « Ecritures saintes dans leurs écoles, étant plus à propos d'y faire la « lecture de quelque livre spirituel, que le siècle d'à présent a pro-« duits avec tant de fruits, et qui contiennent en substance les « mêmes vérités, sans que l'entendement des personnes foibles en « puisse être aucunement blessé. »

XI. Ce pays est demeuré dans la maxime que Rome a cru être obligée de suivre, dans ces derniers temps, pour empêcher la contagion des nouveautés, par le retranchement des versions en langue vulgaire. Cette maxime est expliquée dans la quatrième règle de l'Indice des livres défendus : « Comme il est manifeste par l'expé-« rience, dit cette règle, que si on laisse sans choix la lecture de la « Bible en langue vulgaire, il en arrivera, par la témérité des hom-« mes, plus de mal que d'utilité, il dépendra de la discrétion de « l'évêque ou de l'inquisiteur de pouvoir accorder, sur l'avis du « curé ou du confesseur, la lecture d'une version de la Bible en « langue vulgaire, qui soit faite par des auteurs catholiques, pour « ceux qu'ils connoîtront en état de tirer de cette lecture, non « quelque dommage, mais une augmentation de foi et de piété : il « faut qu'ils aient cette permission par écrit. » Voilà les paroles de la quatrième des dix règles de l'Indice, qui ont été faites en conséquence des ordres donnés par le concile de Trente, session xxv, pour l'Indice des livres défendus. C'est ce qui a fait dire à Sylvius, célèbre théologien qui est né dans le diocèse de Cambrai, et qui a enseigné dans celui d'Arras à Douai, que « tous les « hommes savants, séculiers et réguliers, ne peuvent point, sans « la permission de l'évêque ou des autres à qui il appartient de la

« donner, lire la Bible en langue vulgaire. » Pour prouver cette décision, il allègue la quatrième règle de l'Indice des livres défendus que je viens de rapporter; il soutient « que les prêtres qu'on « ne destine ou qu'on ne prépare point aux fonctions de curés ou « de prédicateurs, ne sont communément dans aucune nécessité « de lire la Bible en langue vulgaire, et que la règle de l'Indice « qui défend cette lecture les comprend ; » il conclut qu'on doit « à plus forte raison porter le même jugement sur les laïques qui « savent le latin. » Cet auteur rapporte encore un décret de Clément VIII sur la quatrième règle de l'Indice, qui « défend de lire « sans permission la Bible en langue vulgaire, ou des parties tant « du nouveau que de l'ancien Testament, ou même des sommaires « et abrégés de la Bible, quoiqu'ils soient historiques, et en quel- « que langue vulgaire qu'ils soient écrits. » Ainsi, quoique la Faculté de Louvain ait eu soin autrefois de faire une version de la Bible en langue vulgaire, pour l'opposer à celles des protestants, qui étoient répandues partout, l'esprit de l'Eglise de Flandre étoit que les versions les plus approuvées ne fussent jamais lues sans permission.

XII. Je conclus de tout ceci, monseigneur, que l'Eglise, en paroissant un peu changer sa discipline extérieure, n'a jamais changé en rien ses véritables maximes. Elle en a toujours eu deux très-constantes : la première est de donner le texte sacré à tous ceux d'entre ses enfants qu'elle trouve bien préparés à le lire avec fruit ; la seconde *est de ne jeter point les perles devant les pourceaux*, et de ne donner point ce texte aux hommes qui ne le liroient que pour leur perte. Dans les anciens temps, où le commun des fidèles étoit simple, docile, attaché aux instructions des pasteurs, on leur confioit le texte sacré, parce qu'on les voyoit solidement instruits et préparés pour le lire avec fruit. Dans ces derniers temps, où on les a vus présomptueux, critiques indociles, cherchant dans l'Ecriture à se scandaliser contre elle, pour se jeter dans l'irréligion, ou tournant l'Ecriture contre les pasteurs, pour secouer le joug de l'Eglise, on a été contraint de leur défendre une lecture si salutaire en elle-même, mais si dangereuse dans l'usage que beaucoup de laïques en faisoient. Ma pensée est qu'il ne faut jamais séparer ces deux maximes de l'Eglise : l'une est de ne donner l'Ecriture qu'à ceux qui sont déjà bien préparés pour la lire avec fruit ; l'autre est de travailler sans relâche à les y préparer. Si vous vous contentez de supposer que tous les fidèles y sont préparés, sans les y préparer effectivement, vous nourrissez la curiosité, la présomption, la critique

téméraire, et vous lui donnez pour aliment l'Ecriture même ; c'est ce qu'on ne voit que trop en nos jours. Si au contraire vous supposez toujours que les fidèles ne sont pas encore assez préparés à cette lecture, sans travailler jamais sérieusement à les y préparer, vous les privez de la consolation et du fruit que les premiers chrétiens tiroient sans cesse des saints livres. Ma conclusion est qu'il faut travailler sans relâche à préparer les fidèles à cette lecture ; qu'on ne doit compter au nombre de ceux qui sont véritablement instruits et solidement affermis en Jésus-Christ, que ceux qu'on a mis en état de digérer ce pain des forts ; et qu'il faut, selon la décision des directeurs expérimentés, leur donner peu à peu les divers livres de l'Ecriture, suivant qu'ils sont capables de les porter, leur disant sur les autres : *Non potestis portare modo, poteritis autem postea.*

XIII. J'ai connu autrefois une personne qui avoit beaucoup d'esprit, avec une grande réputation dans le monde, et qui, après avoir vécu sans aucun vice grossier dans un grand oubli de Dieu, cherchoit à se consoler dans ses infirmités par la religion. Cette personne m'a avoué plusieurs fois que la lecture du texte sacré, loin de lui être utile, lui causoit du trouble et du scandale. C'étoit sans doute son esprit hautain, présomptueux, et rempli de certains préjugés, qui l'indisposoit à une si salutaire lecture : mais enfin beaucoup d'autres se trouveront malheureusement dans la même indisposition. J'ai vu des gens tentés de croire qu'on les amusoit par des contes d'enfant, quand on leur faisoit lire les endroits de l'Ecriture où il est dit que le serpent parla à Eve pour la séduire, qu'une ânesse parla au prophète Balaam, et que Nabuchodonosor paissoit l'herbe comme les bêtes. Saint Augustin a bien senti que beaucoup de lecteurs seroient d'abord surpris de la multitude des femmes que les patriarches avoient, il a cru avoir besoin de montrer en détail ce qui pouvoit les justifier là-dessus. Tout le monde sait combien ce Père s'est appliqué à prouver que Jacob n'avoit pas menti, et qu'il n'avoit pas trompé son père pour frustrer son frère aîné de la principale bénédiction. J'ai vu un homme d'esprit qui étoit indigné de voir le peuple qui se vantoit d'être conduit par la main de Dieu, sortir de l'Egypte après y avoir enlevé les richesses des Egyptiens, se révolter dans le désert contre Moïse, adorer un veau d'or, et enfin n'employer cette mission céleste qu'à s'emparer des terres des peuples voisins, et qu'à les massacrer pour occuper leur place, sans être moins corrompus qu'eux. Il falloit que je réfutasse en détail toutes ces objections, pour réprimer cet esprit critique. J'en ai vu d'autres qui étoient

scandalisés de David, parce qu'il recommanda, disoient-ils, en mourant, à son fils, de faire la vengeance qu'il n'avoit pas faite durant sa vie. Il faut avouer que le commun des hommes, dont l'esprit n'est pas assez subjugué par l'autorité des saints livres, est surpris de voir les prophètes commettre je ne sais combien d'actions qui paroissent indécentes et insensées.

Il est vrai que ces choses extraordinaires sont mystérieuses et extraordinairement inspirées; il est vrai qu'elles nous enseignent des vérités très-profondes : mais la commun des hommes, sans humilité et sans vertu acquise, est-il capable de porter ces exemples? N'est-il pas à craindre que chacun d'eux en abuse? Quand on n'est point accoutumé à ces profonds mystères, n'est-on pas étonné de voir Abraham qui veut égorger son fils unique, quoique Dieu le lui ait donné par miracle, en lui promettant que la postérité de cet enfant sera la bénédiction de l'univers? On est surpris de voir Jacob, qui étant conduit par sa mère inspirée, paroît faire le personnage d'un imposteur. On ne l'est pas moins de voir Osée chercher, par l'ordre de Dieu, la femme qu'il prend. Les hommes indociles et corrompus s'étonnent de ce qu'on leur propose pour modèle de patience Job, qui maudit le jour de sa naissance, qui se vante de n'avoir jamais mérité la peine qu'il souffre, et qui paroît, dans l'excès de sa peine, murmurer contre Dieu même, après avoir rejeté la consolation que ses amis veulent lui donner, en l'exhortant à se reconnoître pécheur. Rien n'est plus difficile que d'expliquer comment est-ce que Judith, que le Saint-Esprit nous fait admirer, a pu aller trouver Holoferne. Elle l'excite au mal, disent les libertins, elle le trompe, elle l'assassine. Il n'y a dans tout le Cantique des Cantiques aucun mot ni de Dieu, ni de la vertu; la lettre n'y présente qu'un amour sensuel, qui peut faire les plus dangereuses impressions, à moins qu'on n'ait le cœur bien purifié. Il est vrai que ceux qui ont les *yeux illuminés de la foi*, et le goût du saint amour, y trouvent une allégorie admirable, qui exprime l'union des âmes pures avec Dieu : mais il y a peu de personnes assez renouvelées en Jésus-Christ pour entrer pleinement dans ce mystère des noces sacrées de l'épouse avec l'Epoux. Si on ne s'arrêtoit qu'à la seule lettre de l'Ecclésiaste, on seroit tenté de croire que c'est le raisonnement d'un impie, qui compte que tout est vanité sous le soleil, parce que l'homme meurt tout entier comme les bêtes. Les livres des Machabées nous montrent un peuple qui secoue le joug des rois de Syrie, et qui prend les armes pour pouvoir exercer librement sa religion, plutôt que de souffrir patiemment le martyre, comme les premiers

chrétiens l'ont souffert, sans se révolter contre les empereurs. Un grand nombre d'anciens sont tombés dans l'erreur des millénaires, en lisant le règne de mille ans dans l'Apocalypse : et saint Augustin avoue qu'il a été lui-même dans le faux préjugé des millénaires, modérés. Tous ceux qui ont été prévenus des imaginations des protestants peuvent être tentés de croire que Rome est encore à présent la Babylone qui fait adorer les idoles, parce qu'elle fait honorer les images et invoquer les saints, et qu'elle *est enivrée du sang des martyrs,* parce qu'elle persécute les réformés. J'ai vu des gens qui étoient frappés de la pourpre ou écarlate qui paroît avec faste dans cette Babylone : on a bien de la peine a leur faire entendre que saint Jean a peint la Rome païenne qui a persécuté les chrétiens pendant trois cents ans. Tous ceux qui sont prévenus par de semblables préjugés croient voir, dans l'Epître aux Romains, que Dieu hait et réprouve la plupart des hommes, sans aucun démérite de leur part qui y détermine. Ces mêmes hommes à demi protestants ne sauroient lire que *Dieu donne le vouloir et le faire*[1], sans conclure aussitôt que Dieu le fait par une grâce nécessitante. Ensuite ils cherchent je ne sais combien de vaines subtilités pour ne donner pas le nom de nécessitante à cette grâce, qu'ils supposent que la volonté ne peut rejeter dès qu'elle se présente, parce qu'il est nécessaire de suivre cette inévitable et invincible délectation. Les sociniens, si nombreux et si dangereux en nos jours, se servent de l'Evangile pour montrer que Jésus-Christ a déclaré qu'il n'a voulu être cru Dieu qu'au même sens impropre et allégorique où il est dit aux hommes : *Vous êtes des dieux*[2], et que Jésus-Christ a dit en termes formels : *Mon père est plus grand que moi*[3]. Les protestants prétendent démontrer, par les Epitres aux Romains, aux Galates et aux Hébreux, que la foi suffit sans les œuvres, quoique les œuvres suivent la foi. Ils prétendent montrer par l'Epître aux Hébreux qu'il ne peut y avoir dans la loi nouvelle qu'une seule hostie, qu'un seul sacrifice, et qu'une seule offrande qui n'a plus besoin d'être réitérée, parce qu'elle n'est point insuffisante comme celle des victimes des Juifs. Saint Jean semble aux protestants autoriser dans ses Epitres l'impeccabilité de ceux qui sont la *semence de Dieu*[4]. D'autres y croient voir le fanatisme, quand il dit que *l'onction enseigne tout*[5]. Ils disent que saint Paul confirme cette

[1] Philipp., ii, 13.
[2] *Ps.* lxxxi, 6. Joan., x, 34.
[3] Joan., xiv, 12.
[4] I. Joan., iii, 9.
[5] *Ibid.*, ii, 27.

maxime, en disant que *l'homme spirituel juge de tout, et n'est jugé de personne*[1]. D'ailleurs, ceux qui ont quelque pente vers l'incrédulité ne manquent pas de chicaner sur l'apparente contradiction qu'on trouve dans les différentes éditions de l'Ecriture pour la chronologie. Ils s'embarrassent de même sur la généalogie de Jésus-Christ, qu'un évangéliste nous donne bien différente de celle qui nous est donnée par un autre. Ils sont scandalisés de ce que Jésus-Christ dit : *Je ne monte point à cette fête*[2], et de ce que bientôt après il y monte en se cachant : ils disent qu'il a peur, qu'il se trouble, qu il prie son Père de l'exempter de sa passion, et qu'enfin sur la croix il se plaint d'être abandonné par lui. Ils ajoutent que les disciples de Jésus-Christ ne peuvent s'accorder entre eux ; que saint Paul reprend saint Pierre en face, et qu'il ne peut compatir avec saint Barnabé. Il faut avouer que si un livre de piété, tel que *l'Imitation de Jésus-Christ* ou *le Combat spirituel*, ou *la Guide des Pécheurs,* contenoit la centième partie des difficultés qu'on trouve dans l'Ecriture, vous croiriez en devoir défendre la lecture dans votre diocèse. L'excellent de ces livres ne vous empêcheroit point de conclure qu'il ne faudroit pas les donner indifféremment à tous les esprits profanes et curieux, parce que cette nourriture, quoique merveilleuse, seroit trop forte pour eux, et qu'ils seroient trop foibles pour la digérer. L'Ecriture est comme Jésus-Christ, *qui a été établi pour la chute et pour la résurrection de la multitude*[3] : elle est comme lui *en butte à la contradiction de plusieurs en Israël.* La même parole est un pain qui nourrit les uns, et un glaive qui perce les autres : elle est odeur de vie pour ceux qui vivent de la foi, et qui meurent sincèrement à eux-mêmes ; elle est odeur de mort pour ceux qui sont aliénés de la vie de Dieu, et qui vivent renfermés en eux-mêmes avec orgueil. Le meilleur aliment se tourne en poison dans les estomacs corrompus. Quiconque cherche le scandale jusque dans la parole de Dieu mérite de l'y trouver pour sa perte. Dieu a tellement tempéré la lumière et les ombres dans sa parole, que ceux qui sont humbles et dociles n'y trouvent que vérité et consolation, et que ceux qui sont indociles et présomptueux n'y trouvent qu'erreur et incrédulité. Toutes les difficultés dont je viens de rassembler des exemples s'évanouissent sans peine, dès qu'on a l'esprit guéri de la présomption. Alors, suivant la règle de saint Augustin[4], *on*

[1] *I. Cor.*, II, 15.
[2] JOAN., VII, 8.
[3] LUC., II, n. 54.
[4] *Epist.* LXXXII, *ad Hieron.*

passe sur tout ce que l'on n'entend pas, et on s'édifie de tout ce qu'on entend. On n'a aucune peine à croire que la parole de Dieu a une profondeur mystérieuse, qui est impénétrable à notre foible esprit. Alors on écoute avec docilité tout ce qu'on apprend des pasteurs pour justifier ces endroits difficiles; alors on tourne toute son attention vers les principes qui servent de clef; alors on se défie de soi, et on craint sans cesse de donner trop d'essor à sa curiosité et à son raisonnement; alors on se laisse juger par cette parole, sans la vouloir juger; alors on ne lit aucun endroit de l'Ecriture que par le conseil des pasteurs ou directeurs expérimentés, et on ne les lit que dans l'esprit de l'Eglise même : alors on prie encore plus qu'on ne lit, on ne lit qu'en esprit de prière, et on compte que c'est la prière qui nous ouvre les Ecritures ; alors, comme Cassien l'assure[1] l'âme étant appauvrie de cette pauvreté *qui est la première des béatitudes*, elle pénètre le sens de cette parole sacrée, *moins par la lecture du texte que par son expérience;* alors *les écritures s'ouvrent plus clairement, et ses veines* nous en communiquent *la moelle*, parce que nous devenons *comme les auteurs* de ce texte, et que nous entrons dans l'esprit de celui qui l'a composé.

XIV. Ces difficultés ont fait dire à saint Augustin que « rien « n'est mieux appelé la mort de l'âme que l'attachement servile à « la lettre » de ce texte[2]. Il ajoute que si les hommes qui ont fait de certaines actions *sont loués* dans l'Ecriture, et si « ces actions « sont contraires aux coutumes des gens de bien qui gardent les « commandements de Dieu depuis l'avénement de Jésus-Christ, il « faut entendre ces choses dans un sens figuré, et n'appliquer « point ces choses aux mœurs présentes ; car beaucoup de choses, « qni se faisoient officieusement en ces temps-là, ne pourroient « plus maintenant se faire que par une passion criminelle[3]. » Ce Père avoue néanmoins que le « sens figuré qu'un prophète aura « principalement en vue, en sorte que sa narration du passé est une « figure de l'avenir, ne doit point être proposé aux esprits contentieux et infidèles[4]. » Il soutient seulement que l'Ecriture « ayant « tant d'issues ouvertes à ceux qui cherchent avec piété, pour ne « critiquer pas témérairement une si grande autorité, » les marcionites, les manichéens et les autres hérétiques sont *inspirés par le démon*, pour chercher de vains prétextes de scandale et de ca-

[1] *Coll.* x, cap. x.
[2] *De Doct, christ.*, lib. III, cap. v, n. 9; tom. III, cap. v, n 9; tom. III.
[3] *Ibid.*, cap. XXII, n. 32, tom. III.
[4] *Contra Advers. Legs et Prophet.*, lib. I, cap. XIII, n. 17, tom. VIII.

lomnie dans ces choses, qu'ils ne sont pas capables de pénétrer. La règle que ce Père donne dans la lecture de ce texte est bien remarquable : « Quelque doute, dit-il [1], qui s'élève dans le cœur d'un « homme en écoutant les Ecritures de Dieu, qu'il ne se retire point « de Jésus-Christ ; qu'il comprenne qu'il n'a rien compris jusqu'à « ce que Jésus-Christ lui soit révélé dans ces paroles, et qu'il ne « présume point de les avoir comprises avant qu'il soit parvenu à « y trouver Jésus-Christ. » Sans doute une telle pénétration des sens mystérieux surpasse la portée de nos chrétiens grossiers et indociles. Aussi ce Père dit-il, dans le même sermon : « Dieu pré- « sente de grands spectacles au cœur chrétien ; et rien ne peut être « plus délicieux, si toutefois on a le palais de la foi qui goûte le « miel de Dieu [2]. » Mais tout dépend de la préparation des cœurs, et cette profondeur impénétrable du texte sacré n'a plus rien de caché à l'âme simple et humble. « Celui dont le cœur est plein de « charité, dit ce Père, comprend sans aucune erreur et sans aucun « travail l'abondance pleine de divinité et la vaste doctrine des Ecri- « tures. » En voici la raison simple et décisive : « C'est que celui-là « possède et ce qui est clair et ce qui est caché dans ce divin texte, « qui possède la charité dans ses mœurs [3]. » Ce Père veut encore que le fidèle, en lisant l'Ecriture, *laisse l'honneur* à ce texte, et ne se *réserve que le respect et la crainte,* quand il n'en peut pas pénétrer le sens [4]. Or, comme cette disposition est très-rare, il arrive rarement que les hommes soient disposés à lire ce texte avec fruit. « Toutes les divines Ecritures, dit ce Père, sont salutaires à ceux « qui les entendent bien ; mais elles sont périlleuses à ceux qui « veulent les tordre pour les accommoder à la dépravation de leur « cœur, au lieu qu'ils devroient redresser leur cœur suivant la droi- « ture de ce texte [5]. » Le grand principe de ce Père, qu'il établit dans son livre *de Utilitate credendi,* est de renverser l'ordre flatteur pour l'amour-propre que les manichéens proposaient, qui étoit de savoir avant que de croire. Ce Père vouloit au contraire qu'on commençât par croire humblement, en se soumettant à une autorité, pour parvenir ensuite à savoir. Ainsi il vouloit qu'on ne lût l'Ecriture qu'avec cet esprit de docilité sans réserve. Il faut encore observer que ce Père veut que l'intelligence des Ecritures aille par degrés, à proportion de la simplicité, de l'humilité, et de la mort à soi-

[1] *In Psal.* XCVI, n. 1, tom. IV.
[2] *Ibid.*
[3] *Serm.* CCC. *de Charitate,* n. 2, tom. V.
[4] *De Genes. ad litt.,* lib. I, cap. XX, n. 40, tom. III.
[5] *Serm.* I, *in Psalm.* XLVIII, n. 1, tom. IV.

même où chacun est parvenu : *In tantum vident,* dit-il [1], *in quantum moriuntur huic sæculo : in quantum autem huic vivunt, non vident.* Suivant ce saint docteur, le plus savant de tous les théologiens qui croit entendre les Ecritures sans y voir partout la *charité,* n'a encore rien entendu : *nondum intellexit* [2]. Au contraire, dit-il comme nous l'avons déjà vu, « un homme soutenu par la foi, par « l'espérance et par la charité, n'a pas besoin des Ecritures, si ce « n'est pour instruire les autres. C'est ainsi que beaucoup de « solitaires vivent avec ces trois vertus, même dans les déserts, « sans avoir les livres sacrés [3]. » Il ne faut pas s'en étonner ; en la voici raison que ce Père nous donne : « Quoique les saints « hommes chargés du ministère, ou même les saints anges, tra- « vaillent à instruire, personnne n'apprend bien ce qu'il doit sa- « voir pour vivre avec Dieu, si Dieu ne le rend docile à Dieu « même... Ainsi les secours de l'instruction sont utiles à l'âme « étant donnés par l'homme, quand Dieu opère pour les rendre « utiles [4]. »

XV. On dira peut-être, monseigneur, que les livres de l'Ecriture sont les mêmes aujourd'hui que dans les premiers siècles ; que les évêques ont par leur ministère la même autorité, et que les fidèles doivent être nourris du même pain. Il est vrai que les livres de l'Ecriture sont les mêmes ; mais tout le reste n'est plus au même état. Les hommes qui portent le nom de chrétiens n'ont plus la même simplicité, la même docilité, la même préparation d'esprit et de cœur. Il faut regarder la plupart de nos fidèles comme des gens qui ne sont chrétiens que par leur baptême reçu dans leur enfance sans connoissance ni engagement volontaire ; ils n'osent en rétracter les promesses, de peur que leur impiété ne leur attire l'horreur du public. Ils sont même trop inappliqués et trop indifférents sur la religion, pour vouloir se donner la peine de la contredire. Ils seroient néanmoins fort aises de trouver sans peine sous leur main dans les livres qu'on nomme divins, de quoi secouer le joug et flatter leurs passions. A peine peut-on regarder de tels hommes comme des catéchumènes. Les catéchumènes, qui se préparoient autrefois au martyre en même temps qu'au baptême, étoient infiniment supérieurs à ces chrétiens qui n'en portent le nom que pour le profaner. D'un autre côté, les pasteurs savoient employer avec tant de douceur

[1] *De Doct. christ.,* lib. II, cap. VII, n. 11.
[2] *De Doct. christ.,* lib. I, cap. XXXVI, n. 40.
[3] *Ibid.,* cap. XXXIX, n. 43.
[4] *Ibid.,* lib. IV, cap XVI, n. 33.

et de force : maintenant les laïques sont toujours tout prêts à plaider contre leurs pasteurs devant les juges séculiers, même sur la discipline ecclésiastique. Il ne faut pas que les évêques se flattent sur cette autorité : elle est si affoiblie, qu'à peine en reste-t-il des traces dans l'esprit des peuples. On est accoutumé à nous regarder comme des hommes riches et d'un rang distingué, qui donnent des bénédictions, des dispenses et des indulgences ; mais l'autorité qui vient de la confiance, de la vénération, de la docilité et de la persuasion des peuples, est presque effacée. On nous regarde comme des seigneurs qui dominent, et qui établissent au-dehors une police rigoureuse ; mais on ne nous aime point comme des pères tendres et compatissants qui se font tout à tous. Ce n'est point à nous qu'on va demander conseil, consolation, direction de conscience. Ainsi cette autorité paternelle, qui seroit si nécessaire pour modérer les esprits par une humble docilité dans la lecture des saints livres, nous manque entièrement. En notre temps, chacun est son propre casuiste, chacun est son docteur, chacun décide, chacun prend parti pour les novateurs, sous de beaux prétextes, contre l'autorité de l'Eglise : on chicane sur les paroles, sans lesquelles les sens ne sont plus que de vains fantômes : les critiques sont au comble de la témérité ; ils dessèchent le cœur, ils élèvent les esprits au-dessus de leur portée ; ils apprennent à mépriser la piété simple et intérieure ; ils ne tendent qu'à faire des philosophes sur le christianisme, et non pas des chrétiens. Leur piété est plutôt une étude sèche et présomptueuse, qu'une vie de recueillement et d'humilité. Je croirois que ces hommes renverseroient bientôt l'Eglise, si les promesses ne me rassuroient pas. Les voilà arrivés, ces temps où les hommes ne pourront plus *souffrir la saine doctrine* [1], et où ils auront une *démangeaison d'oreilles* pour écouter les novateurs. J'en conclus qu'il seroit très-dangereux, dans de telles circonstances, de livrer le texte sacré indifféremment à la téméraire critique de tous les peuples. Il faut songer à rétablir l'autorité douce et paternelle ; il faut instruire les chrétiens sur l'Ecriture ; avant que de la leur faire lire, il faut les y préparer peu à peu, en sorte que quand ils la liront ils soient déjà accoutumés à l'entendre, et soient remplis de son esprit avant que d'en voir la lettre : il ne faut en permettre la lecture qu'aux âmes simples, dociles, humbles, qui y chercheront non à contenter leur curiosité, non à disputer, non à décider ou à critiquer, mais à se nourrir en silence. Enfin, il ne faut donner l'E-

[1] II. Tim., iv, 3.

criture qu'à ceux qui, ne la recevant que des mains de l'Eglise, ne veulent y chercher que le sens de l'Eglise même.

Je suis avec un vrai respect, etc.

OPUSCULES THÉOLOGIQUES

SUR LE COMMENCEMENT D'AMOUR DE DIEU NÉCESSAIRE AU PÉCHEUR DANS LE SACREMENT DE PÉNITENCE.

Il y a deux extrémités qu'il faut également éviter sur la matière de l'attrition nécessaire au sacrement de pénitence.

D'un côté il est scandaleux de dire que pour se réconcilier avec Dieu, il suffit de le craindre, comme un criminel craindroit un juge rigoureux tout prêt à le condamner au supplice, et pour lequel il n'auroit aucun amour.

D'un autre côté il n'est pas moins dangereux d'exiger du pénitent un amour pur et de préférence, qu'on nomme dominant ; car cet amour dominant, à quelque degré que vous le mettiez, est toujours justifiant. Le fidèle ne peut jamais aimer Dieu de cet amour pur et de préférence sans être aimé de Dieu, et par conséquent sans être juste. Il peut bien être plus ou moins juste à mesure qu'il aura plus ou moins cet amour : mais il ne peut avoir cet amour au plus bas degré, sans avoir déjà le plus bas degré de la justice. Si donc cet amour est nécessaire pour le sacrement, il s'ensuit qu'il faut être juste avant que d'approcher du sacrement destiné à la justification ; que le sacrement ne l'opère point, et qu'il ne donne point la vraie réconciliation ; mais qu'il la suppose ; ce qui est manifestement opposé à la doctrine de toute l'Eglise, et à la décision du concile de Trente.

On a été assez embarrassé entre ces deux extrémités pour trouver un milieu réel. On voit bien que le concile, qui donne au sacrement la vertu de ressusciter en Jésus-Christ les pécheurs pénitents, et de les justifier, veut dans les catéchumènes adultes un commencement d'amour de Dieu, comme étant la *fontaine de l'éternelle justice*. Si le concile veut trouver ce commencement d'amour dans les catéchumènes, quoique le sacrement de baptême confère une grâce bien plus pleine et plus gratuite, à combien plus forte raison (s'écrient beaucoup de théologiens) le concile doit-il vouloir que ce commencement d'amour soit dans les pénitents qui doivent bien plus à Dieu, et qui s'approchent d'un sacrement où la grâce est bien moins pleine et gratuite ! Ils ajoutent que le même concile demande

au pénitent une douleur mêlée de l'espérance du pardon. L'espérance, disent-ils, marque une sorte d'amour, tout au moins une amitié de concupiscence.

Mais cet amour de concupiscence, qui va à désirer le pardon pour son propre intérêt et pour se garantir du supplice, n'est point cet amour filial que l'on cherche. Il est aussi servile dans le genre d'amour que la crainte des peines est servile dans le genre de crainte : ainsi on ne gagne rien en établissant cet amour. Pour le commencement d'amour de Dieu, en tant qu'il est la fontaine de l'éternelle justice, on voit bien qu'il est encore plus juste de vouloir le trouver dans le fidèle pécheur et pénitent que dans le catéchumène. Mais la difficulté est de dire en quoi il consiste, et de le distinguer nettement de cet amour de préférence qui, au plus bas degré où on puisse le mettre, justifie l'âme, et par conséquent anéantit l'efficace du sacrement de pénitence.

Voici ce qui me paroît lever toutes les difficultés. 1° Il est certain que notre volonté est capable d'avoir en même temps plusieurs amours contraires. J'aime le fruit, mais il me fait mal ; j'aime encore plus ma santé : ces deux amours sont très-réels en moi, mais l'un est supérieur à l'autre.

2° Souvent deux amours contraires se trouvent égaux en nous, et alors nous sommes en suspens et irrésolus : nous ne savons que faire. Par exemple, j'hésite entre l'honneur et le danger.

3° Un amour peut croître ou décroître, et son contraire de même à proportion ; comme les deux plats d'une balance haussent ou baissent : à mesure que l'un s'élève, l'autre tombe.

Cela posé, je dis qu'il y a souvent dans les fidèles pécheurs un amour de Dieu qui n'est pas encore un amour de préférence. Ce sont des désirs foibles et naissants : ils voudroient servir Dieu ; mais d'autres désirs plus violents les entraînent : cet amour n'est poin justifiant. J'ajoute qu'il n'est pas même suffisant pour la pénitence, parce qu'il est vrai de dire que ces pécheurs sont encore esclaves du mal. Il n'y a point ce que l'Ecriture et les Pères appellent la conversion du cœur : ils sont encore pleinement dans la servitude du péché et dans la mort, puisque l'amour du péché est encore dominant en eux.

Mais il vient ensuite un autre état, où l'amour du péché cesse de dominer, et où l'amour de Dieu croissant fait l'équilibre, en sorte qu'il est précisément au dernier degré après lequel il emportera la balance et sera dominant. Je dis que c'est cet état où il ne reste plus à cet amour de Dieu qu'un seul degré à acquérir, et pour

ressusciter l'âme, et pour faire régner Dieu en elle, dans lequel le sacrement peut lui être salutaire. Ce qui est réservé à la grâce du sacrement, c'est de donner à cet amour le seul degré qui lui manque pour être dominant, et pour emporter le cœur comme une balance.

Si vous êtes scandalisé de ce que je demande si peu, et que je me contente d'un amour qui laisse l'âme en équilibre entre Dieu et les créatures, souvenez-vous que l'âme ne doit pas être encore dans la justice, ni par conséquent dans l'amour dominant, au moment où elle est encore morte véritablement en état de damnation, et où elle a besoin d'être justifiée et ressuscitée. Puis-je moins laisser à la grâce du sacrement, que de lui laisser à opérer ce dernier degré d amour, qui fait la justice et la vie? Cet amour d'équilibre, si j'ose parler ainsi, que je viens d'expliquer, est la disposition *prochainement prochaine*, comme parlent les scolastiques, après laquelle il ne reste plus rien à faire de la part du sacrement, que d'introduire la forme de la justice et de la sainteté ; en sorte que le sacrement rend, immédiatement après, l'âme juste et unie à Dieu par un amour de préférence.

AVIS AUX CONFESSEURS

POUR LE TEMPS D'UNE MISSION.

I.

1° Il est à propos d'interroger les pénitents, pour savoir s'ils ont été interrogés dans leurs confessions précédentes, et d'insinuer peu à peu quelque question discrète pour découvrir si ces confessions précédentes ont été faites avec exactitude, particulièrement sur l'impureté.

* Quoad peccata juventutis, interrogari possunt an alicujus incontinentiæ rei fuerint, sive cum ejusdem, sive cum diversi sexus personis, sive absque ullo sceleris consorte vel teste ; sedulo distinguendi tactus ex mera curiositate, vel ex voluptate, vel ex necessitate facti, cum posteriores tantum omni culpa vacent.

2° Circa pollutionem, caveat confessarius ne ex interrogationibus suis ea discant adolescentes, quæ feliciter adhuc ignorant. Ea de re nec pueri ante decimum quartum, nec puellæ ante duodecimum annum interrogentur. Nunquam fiat hujusmodi interrogatio nisi

* Quæ sequuntur, §§ I et IV, et si gallico sermone conscripsit illustrissimus auctor, æquum duximus latine reddere, ad vitandam infirmorum offensionem. (*Edit. de Vers.*).

absoluta confessione, ex qua intelligi possit pollutionem probabiliter accidisse. Modus autem interrogandæ puellæ hic est : sciscitetur ab ea confessarius, an, libidini indulgendo, extraordinariam quamdam commotionem voluptatemque experta sit : quo in casu admonenda est strictam ipsi incumbere obligationem circumstantiæ illius distincte exponendæ, quippe quæ lethalis peccati rationem habeat ; statimque abominandi illius delicti maximus horror pœnitenti injiciendus est.

3° Castitatis conjugalis regulas diligenter doceantur conjuges. Ad omni prorsus cogitatione circum mulierem qualemcumque, propriâ uxore exceptâ, vir abstinere debet ; quinimo voluptati prorsus renuntiare, absente propriâ uxore. Eadem porro uxoris erga virum officia sunt.

Admoneantur etiam conjuges id unum ipsis in hac materia permitti, quod ad prolis generationem ordinatur : licitum igitur non esse conjugibus debitum conjugale absque sufficienti ratione sibi mutuo negare, vel prolis generationem quocumque modo impedire ; sive paupertatis metu, quando jam numerosæ præsunt familiæ ; sive valetudinis obtentu, quando uxor in partu periculose ægrotare solet. Interrogentur etiam puellæ corruptæ, an vitandæ prægnationis causa quidquam egerint.

Doceri insuper debent conjugos mortali peccato ipsos inquinari, quotiescumque, ante actum conjugalem, per tactus pollutionem sibi procurant, aut in evidenti periculo ejusdem procurandæ semetipsos constituunt.

4° Admoneantur denique illicitos esse extraordinarios omnes congrediendi modos.

II.

1° Il faut interroger chacun sur les devoirs de son état : par exemple qu'une mère ne fasse point dormir son petit enfant avec elle, de peur de l'étouffer ; ni l'enfant en âge raisonnable dans le lit où elle est avec son mari : qu'elle ne laisse point coucher ses enfants ensemble, surtout ceux de différent sexe.

2° Il faut montrer combien les parents sont obligés à envoyer leurs enfants au catéchisme, et à les interroger eux-mêmes, s'ils le savent faire ; sinon à s'informer des catéchistes si leurs enfants apprennent bien ; enfin à les corriger s'ils sont libertins.

3° Il faut savoir si chacun est laborieux dans son métier, s'il fait son ouvrage bien conditionné, et s'il le vend, sans fraude, à un prix modéré.

4° On peut leur demander encore s'ils ne font point une dépense au-dessus de leur condition, ou de leur bien.

III.

1° Il faut différer l'absolution dans les cinq cas de saint Charles, savoir : l'habitude, l'occasion prochaine, l'ignorance, la restitution et la réconciliation.

2° Pour l'impureté et pour l'ivrognerie, il faut de plus longs délais, surtout à l'égard des jeunes gens mariés.

3° Le cas de la restitution demande principalement qu'on retarde l'absolution jusqu'à une sûreté donnée par écrit; car, outre que l'homme peut mourir chargé du bien d'autrui, quelque bonne volonté qu'il ait, de plus, les embarras des familles font évanouir les meilleures résolutions, si elles ne sont fixées et irrévocables par un écrit signé et déposé en d'autres mains sûres, quand ils sont dans une vraie impuissance de payer avant que de recevoir l'absolution.

4° Il faut observer aussi que celui qui ne peut restituer le tout peut quelquefois restituer une partie, et par conséquent y est obligé; et que celui qui est dans l'impuissance pendant trois ans se trouve quelquefois en état de le faire au bout de ce terme, et par conséquent le doit faire.

5° Quand le pécheur est dans une occasion prochaine, que des raisons indispensables ne lui permettent pas de quitter, il ne faut lui donner l'absolution que quand cette occasion cessera d'être prochaine par la violence que ce pécheur se sera faite; ce qui demande sans doute plus de précautions et plus de longs délais.

6° Il y a sujet de croire que les pécheurs qui se sont toujours confessés sans aucun amandement pour des habitudes criminelles ont mal fait leurs confessions, et par conséquent qu'ils doivent faire des confessions générales de tout ce temps-là.

IV.

1° Si quando sacerdos ex confessione cognoscat mulierem, cujus hic et nunc peccata excipit, ab alio confessario ad scelus sollicitatem fuisse in sacro tribunali, mulierem illam non prius absolvat, quam licentiam ab ea obtinuerit hujusce corruptoris mihi clam denuntiandi, præsertim si abominandæ illius corruptionis consuetudine sit obstrictus.

Eo fidentius autem clandestina hæc declaratio fieri potest, quod huic, si sufficientibus aliunde probationibus destituatur, fidem nunquam habiturus sim. Nec pœnitentis, nec ejusdem permissu revelantis confessarii, nomina in discrimen unquam adducentur. Id unum ex monitis colligam, ut majori cautione erga sacerdotes peccati suspectos utar, strictiusque ipsis invigilem; horum denique existimationi studiose consulam, tam sacerdotii reverentia, quam personarum misericordia ductus.

2º Stricte etiam vetandum est ne, sub quocumque prætextu, eum confessarium adeat pœnitens, qui incontinentiæ alicujus cum eo fuerit particeps.

V.

Les confesseurs de la mission ne recevront aucune restitution, qu'à condition que ceux qui donneront de l'argent reviendront prendre, des mains des confesseurs mêmes, un billet des personnes à qui on aura fait les restitutions, dans lequel billet il sera seulement écrit : *J'ai reçu par les mains de N.....* sans marquer le nom du restituant. Cette précaution est nécesaire pour ne laisser aucun prétexte de soupçon contre la fidélité et le désintéressement des confesseurs.

Les confesseurs qui reçoivent les sommes à restituer ne doivent point les rendre eux-mêmes aux personnes à qui elles appartiennent; mais ils doivent se servir de personnes interposées, pour mieux cacher la source d'où cet argent vient.

VI.

Chaque confesseur se trouvera ponctuellement à son confessionnal avant la fin du sermon du matin et avant la fin du dialogue après midi, pour attendre les peuples, et pour les attirer par cette commodité. Les confesseurs ne doivent écouter les pénitents pendant les fêtes et dimanches, pour les confessions générales, qu'afin de les attirer, de les contenter, et de les engager à revenir en d'autres jours plus libres de la semaine, aux heures précises qu'ils leur marqueront.

Les confesseurs ne doivent point s'entretenir entre eux des péchés qu'ils ont entendus en confession, encore moins en présence d'autres gens ; mais seulement le dire en secret aux personnes principales qu'ils ont besoin de consulter, le tout sans nommer ni désigner jamais personne.

Une douzaine de jours avant la fin de la mission, nous nous rassemblerons pour concerter les moyens de pourvoir aux besoins des pénitents, sans précipiter les absolutions.

CONSULTATION POUR UN CHEVALIER DE MALTE.

Il s'agit de savoir, 1° si les statuts de l'ordre obligent en conscience ; 2° si un chevalier de Malte peut garder une commanderie qu'il a obtenue du grand-maître par des lettres de recommandation du roi ; 3° s'il peut servir le roi, dans ses armées, contre d'autres chrétiens.

PREMIÈRE QUESTION.

Les statuts de l'ordre obligent-ils en conscience?

STATUTS RELATIFS A CETTE QUESTION.

De la peine ordonnée à ceux qui faillent contre la règle et les statuts.

Fr.-Raymond Bérenger. « Afin que les frères de notre ordre soient « soigneux de n'en point enfreindre les règles et les statuts, nous « ordonnons et déclarons que la transgression des choses contenues « en ladite règle oblige l'âme et le corps ; mais que pour le regard « de l'infraction, s'il faut ainsi dire, ou du violement des statuts, *il « n'oblige à la peine que le corps tant seulement ;* si ce n'est en cas « qu'il se trouve qu'il y en ait de tels que pour les avoir transgres- « sés l'âme soit encore obligée à la punition, tant par la loi divine « que par les statuts canoniques. »

RÉPONSE A LA PREMIÈRE QUESTION.

Le sens naturel de ces paroles est que la règle oblige l'âme ou la conscience ; et que les statuts, qui sont une police moins importante, n'obligent point l'âme ou la conscience, et qu'ils obligent seulement le corps, c'est-à-dire qu'ils assujettissent seulement les chevaliers aux peines extérieures et temporelles qui sont portées par les statuts eux-mêmes. Cet adoucissement a pu être apporté pour ne gêner pas trop les consciences des chevaliers, qui se trouvoient fort exposés, non-seulement par leurs fonctions militaires, mais encore par la vie commune qu'ils mènent dans le siècle, quand ils n'ont point de guerre à soutenir.

Il est vrai que les dispositions de mépris et de révolte avec les-

quelles les chevaliers pourroient violer les statuts rendroient le violement criminel, selon la conscience même; mais alors le péché viendroit de la mauvaise disposition des particuliers, et non de la nature de la loi. La loi en elle-même ne peut jamais aller au-delà de l'intention du législateur, et de l'autorité qu'il lui a donnée : ainsi, quand il s'agit de peser la loi, tout se réduit à chercher par les paroles toute l'étendue de son sens naturel.

Il est vrai encore qu'outre ce que la loi a de rigoureux, il faut y considérer ce qu'elle a de salutaire: quand elle est sage, elle est toujours faite pour éloigner les hommes de quelques piéges. Ainsi, quand on la prendra dans ce sens, le particulier ne la regardant que comme une espèce de conseil, il fait une faute s'il se dispense de la suivre sans quelque raison solide ; mais alors il ne pèche pas précisément à cause de l'autorité de la loi, puisqu'elle même n'en veut point avoir pour lier la conscience des hommes, mais à cause qu'il rejette une espèce de conseil important par quelque motif déréglé. Ainsi, il est toujours constant que la loi par elle-même, en tant que loi, ne lie point la conscience.

Ce statut excepte néanmoins deux cas : l'un est celui où un statut commanderoit ce qui seroit déjà commandé par la loi divine ; l'autre est celui où ce qu'il commanderoit seroit déjà commandé par quelque loi ecclésiastique. Alors la conscience des chevaliers seroit liée, non par le statut, mais par la loi ou divine ou ecclésiastique.

DEUXIÈME QUESTION.

Un chevalier de Malte peut-il garder une commanderie qu'il a obtenue du grand-maître par des lettres de recommandation du roi ?

STATUTS RELATIFS A CETTE QUESTION.

« Que nos frères ne s'aident d'aucunes lettres de recommandation « pour avoir des commanderies. »

Fr.-Elion de Villeneuve. « Enjoignons expressément, sur peine « de désobéissance, qu'aucun de nos frères, de quelque condition « qu'il soit, n'obtienne ou ne présume d'obtenir, en façon quelcon- « que, aucunes lettres de recommandation ou menaces d'*aucunes* « *personnes*, afin qu'en vertu desdites lettres il puisse avoir des « commanderies ou des bénéfices de notre ordre. Il est néanmoins « permis d'*en obtenir de ceux de notredit ordre qui ont déjà fait* « *profession*, afin que lesdites lettres servent à recommander les

« mérites et vertus d'un chacun, sans que de leur refus il se puisse « ensuivre aucun dommage. »

Fr.-Pierre d'Aubusson. « Que celui de nos frères qui aura obtenu « telles lettres *perde l'ancienneté de dix ans*, et qu'il soit permis à « un chacun de l'accuser et de venir aux preuves contre lui, sans « encourir aucunes peines, afin que nos frères se comportent mo- « destement et sans insolence. »

RÉPONSE A LA DEUXIÈME QUESTION.

Il y a quelque sujet de douter si ce statut (d'Elion de Villeneuve) est de la même nature que les autres, et s'il ne lie point la conscience des chevaliers.

La raison d'en douter est que ce statut n'impose aucune peine pour le corps, c'est-à-dire temporelle, et qu'il *enjoint sur peine de désobéissance*, etc. Ainsi il semble que le grand-maître a voulu dire *sur peine* de violer le vœu d'*obéissance ;* ce qui renfermeroit un grand péché.

Il est vrai qu'un autre grand-maître, qui est Pierre d'Aubusson, a ajouté ce qu'ils nomment une peine *pour le corps*, qui est la perte de dix ans. Peut-être qu'il l'a fait pour joindre au lien de la conscience une punition plus sensible : peut-être aussi que croyant, suivant le sentiment commun de tout l'ordre, que les statuts n'obligent point sur peine de péché, il a voulu du moins assurer l'observation de celui-ci par une menace d'une peine extérieure et fort rigoureuse. Mais ce qui me paroît devoir décider est que le statut de Raymond Bérenger, qui veut que les statuts sans exception ne lient point l'âme ou la conscience, est postérieur à l'autre statut d'Elion de Villeneuve, qui défend d'obtenir des lettres de recommandation, sur peine de désobéissance. Ainsi, supposé même qu'Elion de Villeneuve ait eu intention de lier la conscience à cet égard, Raymond Bérenger, qui est venu ensuite, l'a déchargée.

De plus, voici d'autres raisons par lesquelles il semble que les chevaliers ne sont pas obligés en conscience à suivre le statut d'Elion de Villeneuve.

1° La pratique constante et universelle de l'ordre est que les lettres de recommandation qui viennent des princes sont très-bien reçues, qu'on y a égard, et qu'on ne blâme jamais ceux qui les ont obtenues. On ne parle pas même en général pour exhorter les chevaliers à n'en point demander ; au contraire, les grands maîtres disent assez souvent aux chevaliers qu'ils veulent favoriser : Faites-moi écrire

par votre roi, afin que j'aie une raison de vous accorder la grâce sans blesser les autres prétendants, ou afin que je puisse mieux me débarrasser de leurs importunités. Le pape sait cette pratique, et jamais, de temps immémorial, ni lui, ni les grands-maîtres, ni les autres supérieurs de l'ordre, n'ont réclamé ni proposé aucune réforme là-dessus. Le chevalier qui consulte maintenant est un de ceux à qui le grand-maître a conseillé d'obtenir des lettres : ainsi les lettres de recommandation qu'il a obtenues, bien loin de gêner le grand-maître, qui est l'inconvénient que le statut a voulu éviter, n'ont servi qu'à le rendre plus libre de choisir selon son inclination. Peut-on douter que le non-usage, quand il est constant, universel, évidemment connu et approuvé par tous les supérieurs, ne soit une abrogation tacite de la loi? Peut-on nier qu'il n'y ait eu dans l'Eglise beaucoup de réglements de discipline salutaires et importants, que le seul non-usage a entièrement abolis, et qu'on n'est plus obligé d'observer? Quoique ces lois abolies soient encore pour les chrétiens des espèces de conseils salutaires, on ne peut pas dire qu'on pèche en ne les suivant pas.

2° On peut encore moins soutenir que les commanderies sont des bénéfices, et qu'ainsi on *blesse les statuts canoniques* quand on sollicite des commanderies. Ce raisonnement renferme deux erreurs : l'une que les commanderies soient des bénéfices ; car les bénéfices sont des titres ecclésiastiques avec quelque fonction cléricale, et avec la nécessité d'être clerc pour celui qui l'obtient. Or les commanderies n'ont aucune fonction cléricale, et sont possédées par des chevaliers qui souvent ne sont point clercs : donc elles ne sont pas des bénéfices.

3° La seconde erreur est de croire qu'on ne puisse jamais demander un bénéfice. Où trouvera-t-on que l'Eglise ait condamné un clerc qui, étant digne et capable de servir l'Eglise, et voulant la servir, demande un bénéfice simple, pour y trouver une subsistance modeste et frugale? Tout de même, pourquoi un chevalier ne demandera-t-il pas modestement une commanderie, lorsqu'il en a besoin ; qu'il sert actuellement l'ordre; et qu'il ne la demande que pour en faire un bon usage? On ne peut donc pas dire que cette démarche étant contre les *statuts canoniques*, elle est, selon le premier statut même, d'une nature à lier la conscience.

4° S'il est permis de désirer une commanderie, il peut être permis d'obtenir des recommandations, pourvu qu'elles n'aillent point jusqu'à gêner, par des espèces de menaces, celui qui donne les commanderies. Il est vrai que la loi qui suppose que ces recommanda-

tions sont dangereuses, et favorisent souvent les sujets indignes, est très-sage en elle-même, lorsqu'elle les défend en général. Mais il y a des cas où ces recommandations sont innocentes par elles-mêmes; et si la loi qui les condamne en général est abolie, ne peut-on pas les pratiquer dans ces cas particuliers, où elles n'ont par elles-mêmes rien de mauvais? Quand les recommandations sont ouvertement en usage de tous les côtés, ne peut-on pas y avoir recours pour faire une espèce de contre-poids, et pour empêcher que le crédit des autres ne l'emporte sur le service qu'on a rendu à l'ordre? Ainsi, la loi se trouvant abrogée par le non-usage, n'étant fondée sur aucune constitution canonique, et ne défendant point une chose absolument mauvaise par elle-même, n'a-t-on pas pu sans péché se dispenser de la suivre ?

5° Il seroit inutile de raisonner sur le droit naturel, sur les statuts canoniques et sur les statuts de l'ordre, pendant que le statut même qui défend les lettres de recommandation s'explique décisivement, et les permet en certains cas. Ce que les statuts de l'ordre permettent ne peut point être regardé comme contraire au droit naturel et aux canons. Or il est certain que le statut permet aux chevaliers de solliciter des commanderies, et d'obtenir des lettres de recommandation de ceux de l'ordre *qui ont déjà fait profession.* Donc un chevalier peut sans violer ni le droit naturel ni les canons, solliciter pour lui une commanderie.

6° Il faudroit examiner si ces paroles, d'*aucunes personnes* comprennent les rois mêmes : car d'ordinaire, en matière de droit, ils ne sont pas censés compris dans des termes si vagues, lorsqu'il s'agit de leur lier les mains.

7° Quand même un chevalier auroit péché en demandant ou en faisant demander une commanderie, avec ambition, et sans avoir des mœurs assez pures pour y devoir prétendre, il ne laisse pas d'en être légitimement pourvu : d'où il s'ensuit que, quoiqu'il doive faire une exacte et exemplaire pénitence de ses péchés, et surtout de celui qu'il a commis entrant indignement et avec ambition dans la commanderie, il n'y a pourtant aucune loi qui l'oblige en conscience à s'en dépouiller.

TROISIÈME QUESTION.

Un chevalier de Malte peut-il servir le roi, dans ses armées, contre d'autres chrétiens?

STATUTS RELATIFS A CETTE QUESTION.

« Que nos frères n'aient à se mêler dans les guerres qui sont en-« tre les chrétiens. »

« Fr.-Jean-Fernandez de Heredia. « Voulons et ordonnons que « nos frères ne s'intéressent point dans les guerres que les chrétiens « font les uns contre les autres. Que si quelqu'un fait le contraire, « qu'il perde l'habit : et en cas qu'il le recouvre par une grâce spé-« ciale, qu'il soit privé pour dix ans de l'administration des com-« manderies, bénéfices, et autres biens de notre ordre ; à laquelle « administration il ne puisse être de rechef admis qu'après ledit « terme expiré. Faisant très-expresses inhibitions aux prieurs, « au chapelain d'emposte, et aux commandeurs, de ne permettre à « nos frères de s'exercer dans les guerres des chrétiens, si ce n'est « en cas que cela leur soit commandé par le prince ou le seigneur « de la province ; car alors ils leur pourront donner congé de s'y « en aller, à condition qu'ils n'y porteront les armes ou les enseignes « de la religion. »

RÉPONSE A LA TROISIÈME QUESTION.

Voici plusieurs réflexions qui peuvent favoriser les chevaliers qui servent leurs rois contre d'autres chrétiens.

1° Ce statut ne disant point, comme l'autre, *sur peine de désobéissance*, et se contentant d'imposer une peine naturelle, quoique cette peine soit très-griève, on pourroit croire que ce statut est du nombre de ceux qui ne lient point la conscience : en sorte que le chevalier qui ne l'observe pas doit seulement être soumis pour subir la peine, si on la lui impose, c'est-à-dire perdre l'habit, ou être privé de l'administration des biens de l'ordre pendant dix ans, au choix des supérieurs.

2° Ce statut est abrogé par un usage contraire, qui est constant et universel. L'ordre sait et permet que chaque chevalier serve sa nation ; et le pape même, qui le voit tous les jours, ne réclame jamais.

3° On ne peut point dire que ce statut est fondé sur un droit naturel et invariable, à cause du scandale qu'il y a à voir des frères d'un même ordre combattre les uns contre les autres, et s'entretuer. Le même droit naturel devroit interdire à tous les chrétiens de prendre les armes pour tremper leurs mains dans le sang de leurs frères. Il n'y a donc point de droit naturel ; et on peut dire seulement que l'indécence est encore plus grande à voir des chevaliers contre des chevaliers, qu'à voir des chrétiens contre des chrétiens. Mais, dans le fond, rien n'empêche absolument, du côté du droit naturel, qu'un ordre militaire ne permette à ses chevaliers de servir chacun leur prince et leur patrie, quand ils ne sont pas nécessaires à la défense de la chrétienté. Le statut même qui défend de le faire montre clairement que la chose n'est pas absolument mauvaise par elle-même, puisqu'elle la permet toutes les fois qu'il y a un *ordre du prince ou du seigneur* de la province. Donc la chose n'est point essentiellement mauvaise selon sa nature, ni contraire au droit divin : d'où il faut conclure que le statut qui la condamne a pu être aboli par le non-usage constant et paisible de toutes les nations dont l'ordre est composé.

4° Les chevaliers ne sont pas comme les autres religieux, qui doivent fuir tout ce qui a quelque rapport aux embarras du siècle. Ceux-ci doivent se sanctifier dans le siècle même ; leur vie est militaire : depuis qu'ils n'ont plus à servir les hôpitaux de la Terre-Sainte, ils n'ont d'autre fonction réglée que celle des armes. La guerre, dans laquelle ils sont expérimentés, et qui est déjà leur genre de vie, n'est-elle pas moins à craindre pour eux, quand il est question de servir leur prince et leur patrie dans de pressants besoins, qu'une vie oisive, qui est difficile à remplir pour eux, quand les besoins de la religion ne les appellent point à Malte ?

2° S'il est permis aux chevaliers d'aller en guerre contre les chrétiens, sur l'ordre du prince ou du seigneur de la province, n'est-il pas permis de demeurer dans le service du roi lorsqu'on y est engagé par un commandement considérable, et qu'on ne pourroit en sortir sans déplaire certainement à Sa Majesté ? Ce désir du prince, qui veut qu'on continue à le servir, n'est-il pas équivalent à l'ordre que le statut demande ?

6°. Remarquez que ce statut n'a été fait que pour empêcher les chevaliers de se mêler dans les guerres, qui étoient si communes en ce temps-là, de seigneur à seigneur, et de ville à ville : chaque voisin prenoit parti pour les uns ou pour les autres, selon son inclination. Ainsi il y a sujet de croire que le statut a voulu seulement

exclure les chevaliers de ces guerres intestines que l'anarchie avoit introduites, et les borner à celles des princes ou des seigneurs dont ils tiendroient des fiefs.

7° Il faut encore observer que l'ordre mande les chevaliers, dès qu'il arrive quelque besoin pressant pour la religion ; qu'excepté ces occasions, il y a un certain nombre de chevaliers en guerre, qui suffisent pour les expéditions qu'on veut faire, et au-delà desquelles la religion ne prétend point augmenter ses armements : ainsi les chevaliers qu'on laisse en France, étant alors sans emploi pour l'ordre, ne peuvent-ils pas s'occuper, selon leur talent et leur genre de vie, dans les guerres où ils défendront leur patrie? Quoique cette guerre ne soit pas aussi sainte que celle qu'on fait aux Infidèles, elle ne laisse pas d'être très-digne d'un chrétien, lorsqu'il la fait sans ambition et pour le bien public. On ne doit pas regarder comme une action profane celle d'un homme qui va à la guerre pour son prince et pour sa patrie, sans ambition. Quand il expose sa vie par ce pur motif, en vue de Dieu, on peut dire que c'est la disposition qui approche le plus près de celle des chevaliers quand ils se dévouent pour la défense de la religion.

8° Mais ce qui semble décider le plus clairement, c'est que le chevalier qui consulte tient à Malte un rang qui lui ôte la liberté de porter les armes pour l'ordre. S'il étoit à Malte, il ne pourroit être que du conseil du grand-maître, et il n'iroit à la guerre pour la religion que dans les plus extrêmes nécessités : ainsi, outre que l'ordre ne demande point maintenant de lui qu'il aille à Malte, il ne pourroit, en y allant, servir l'ordre que par son conseil. Ne vaut-il pas mieux qu'il défende sa patrie par les armes, que s'il donnoit au grand-maître ses avis, dont celui-ci n'a aucun besoin ?

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

Lettres de M. de Cambrai à M. de Meaux, en réponse aux divers écrits ou mémoires sur le Livre des Maximes.

PREMIÈRE LETTRE.

DEUXIÈME LETTRE.

QUATRIÈME LETTRE.

CINQUIÈME LETTRE.

LETTRES DE M. DE CAMBRAI

POUR SERVIR DE RÉPONSE A CELLE DE M. DE MEAUX.

Première lettre.

Deuxième lettre.

Troisième lettre.

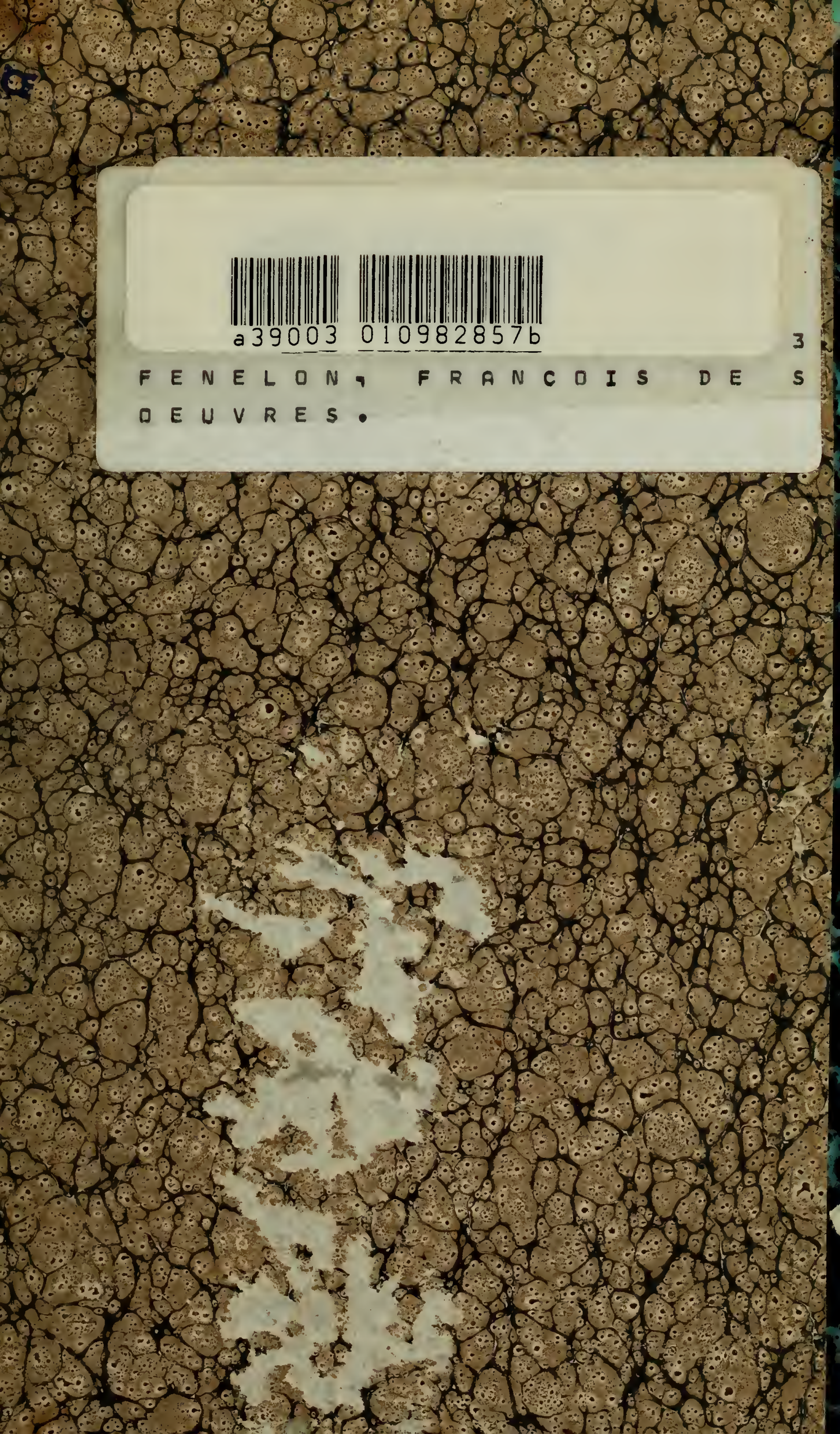
RÉPONSE DE M. DE CAMBRAI

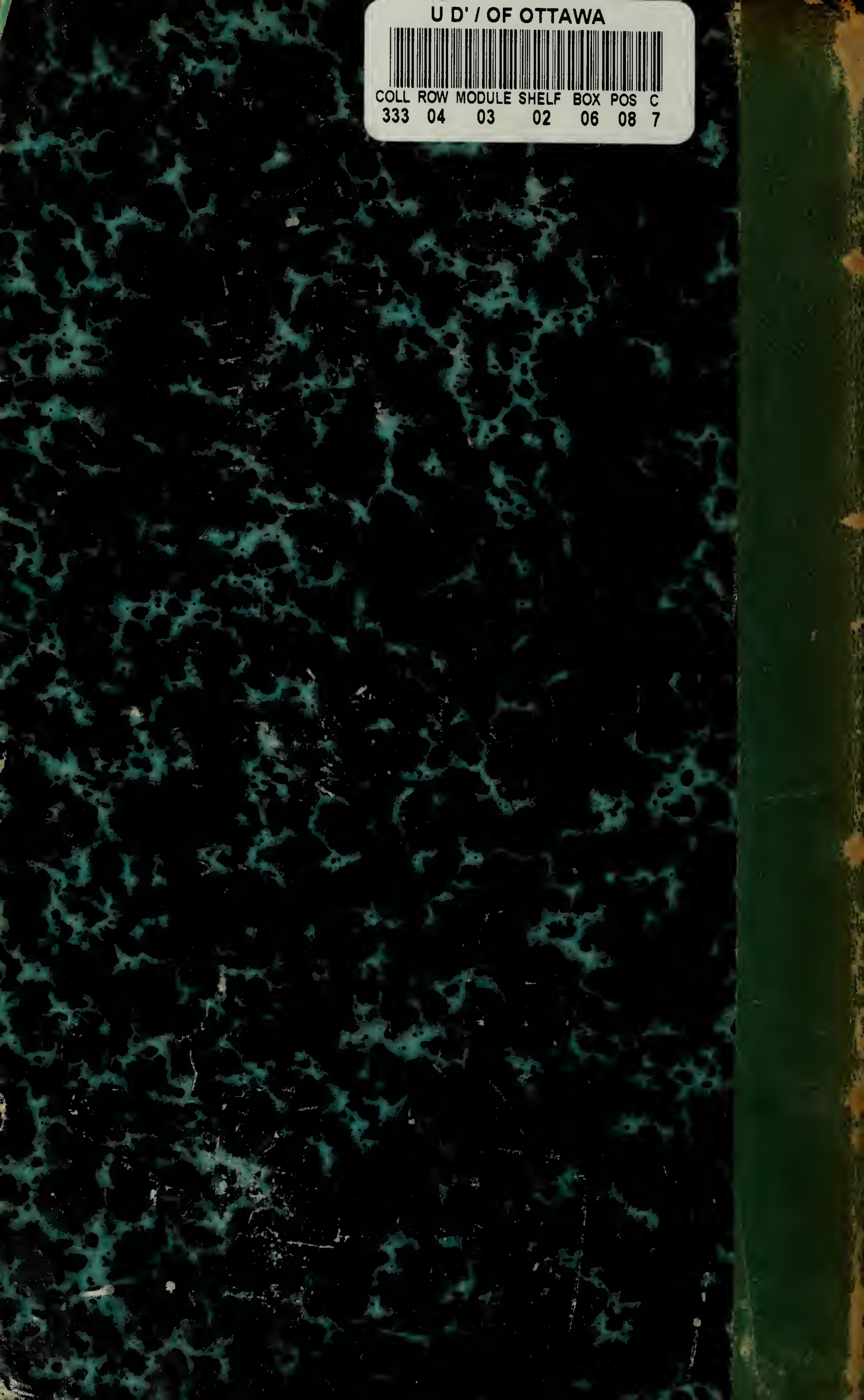
A L'ÉCRIT DE M. DE MEAUX INTITULÉ RELATION SUR LE QUIÉTISME.

FIN DE LA TABLE DU TOME TROISIÈME.

CAEN. — IMPRIMERIE DE E. POISSON.




a39003 010982857b
3
FENELON, FRANCOIS DE S
OEUVRES.


U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 04 03 02 06 08 7